ZNAK

MIESIĘCZNIK

DIAGNOZY DUSZPASTERSKIE

W POSZUKIWANIU MISTRZA

184

KRAKÓW

Rok XXI PAŹDZIERNIK (10) 1969

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel, Marek Skwarnicki, Bohdan Cywiński

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda, Bohdan Cywiński**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, Al. Pokoju 5 PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 8. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 17 września 1969 r. Druk ukończono w listopadzie 1969 r. Zam. nr 390 17. IX. 1969 r. A-61

INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład nr 1, Kraków, Kazimierza W. 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XXI Nr 184 (10)
Październik 1969
Kraków

Bogata jest w ostatnich latach w całym dorobku myśli chrześcijańskiej refleksja nad faktem istnienia i naturą Kościoła. Skierowuje ona naszą uwagę najczęściej ku sprawom wielkim i uświadamia eschatologiczną perspektywę dziejów Ludu Bożego, przypomina jego najistotniejsze powołanie, i w tym świetle zmusza do rzetelnej rewizji autentyczności struktur instytucjonalnych i do stałej troski o żywotność wspólnot, którym owe struktury mają służyć. Ta fundamentalna i skierowana ku sprawom najistotniejszym perspektywa naszego myślenia o Kościele odwraca czasem naszą uwagę od codzienności Kościoła. Odwraca uwagę od pozornie drobnych i drugorzędnych zagadnień praktycznych, choć wydaje się, że doskonale wiemy, iż poprzez tę codzienną i właściwie jednostajną — z dnia na dzień i z roku na rok — praktykę spełnia się tajemnicza rzeczywistość Kościoła — Ludu Bożego. Kościół poprzez nią dzieje się (jak niedawno powiedzielibyśmy jeszcze w tym miejscu: Kościół trwa...), stale realizuje się i żyje. Wiele jest przejawów tego życia: liturgia, sakramenty, słowo, doktryna, ewangeliczna praktyka. Codzienny rytm życia Kościoła w ogromnej mierze realizuje się przez duszpasterstwo: tym niezdarnym i archaicznym słowem określamy wysiłek przekazywania Dobrej Nowiny, sprawowania Liturgii, pobudzania życia religijnego.

Bliższe czy dalsze ideału, mniej lub bardziej po ludzku nieprzeźroczyste duszpasterstwo pozostaje zawsze w jakiejś mierze krwiobiegiem Kościoła — bez niego nie zdoła ożywić wspólnoty ani najgłębsza teologia fundamentalna, ani najwznioślejsze wzorce mistyków, ani dostępne tylko elitom wysiłki liturgistów, biblistów czy specjalistów od innych dziedzin wiedzy religijnej. Dlatego troska o wydolność systemu duszpasterskiego ma dla Kościoła znaczenie szczególne i zasługuje na specjalną uwagę.

Członkowie wspólnoty, od duszpasterstwa — jak i od całego

Kościoła — żądamy autentyzmu i związku z życiem, takim, jakie nas otacza i jakie jest naszym udziałem. Sprawia nam zawód i zamiast ułatwiać zbliżanie się do Boga, utrudnia je każda akcja duszpasterska nie licząca się z naszymi rzeczywistymi potrzebami duchowymi, potrzebami wyrastającymi z życia i wraz z nim stale zmieniającymi się. Od duszpasterzy oczekujemy wiele: wysiłku możliwie najpełniejszego przekazania nam wartości duchowych chrześcijaństwa w sposób czytelny dla dzisiejszego człowieka w całym jego skomplikowaniu, uwikłaniu we współczesną cywilizację i kulturę, we współczesną trudną historię, w konflikty psychiczne, moralne i intelektualne. Oczekujemy od duszpasterzy rozumienia człowieka, któremu mają pomagać w spotkaniu z Bogiem.

Rozumienie człowieka współczesnego to bardzo wiele. Nikomu, niezależnie od pełnionej funkcji hierarchicznej, nie jest ono dane w pełni i na stałe: nikt nie ogarnia całości stale zmieniającego się życia. Pozostaje wieczny trud szukania. Szukania pokornego i roztropnego, śmiałego i wytrwałego, mimo nieuniknionych pomyłek, które przecież mogą zaowocować w twórczych wnioskach. W szukaniu tym elementem szczególnej wagi jest analiza konkretnej rzeczywistości, w jakiej przyszło nam żyć i realizować Kościół. Realizm w widzeniu przemian mentalności ludzkiej jest warunkiem skuteczności wysiłku duszpasterskiego: duszpasterstwo w swych założeniach oparte na mitach musi być chybione i nieskuteczne. Mity — zarówno te rodzące się ze wspomnień czy tradycji sprzed lat, jak i te wysnute z marzeń o przyszłości — muszą w tworzeniu koncepcji duszpasterskich ustąpić miejsca doświadczeniu i to doświadczeniu dzisiejszemu, bo naukę płynącą z najbogatszych choćby doświadczeń wczorajszych trzeba weryfikować stale i surowo. Doświadczenie zaś dzisiejsze musi być wzbogacane racjonalną refleksją futurologiczną, określającą dynamikę przemian i zapytującą o mentalność ludzi jutra. Wreszcie — szukając najpełniejszej wizji współczesnego człowieka trzeba znaleźć właściwą proporcję między docenianiem specyfiki sytuacji polskiej i polskiej tradycji religijnej a umiejętnym i twórczym korzystaniem z dorobku współczesnego duszpasterstwa w innych krajach. Z faktu bowiem, że naszym zadaniem jest odpowiedzieć na potrzebę człowieka żyjącego nad Wisłą, nie wynika przecież bynajmniej, że w szukaniu tej odpowiedzi nie mogą posłużyć nam inspiracją wzory dobrej i autentycznej pracy duszpasterskiej, jaką ktoś zapoczątkował nad Tybrem, Sekwaną czy nawet w Holandii. Niedostrzeganie istotnych pokrewieństw mentalności człowieka współczesnego, żyjącego w różnych zakątkach Europy, byłoby przejawem niebezpiecznego chyba dla realizmu zacieśnienia perspektywy w widzeniu epoki, w której żyjemy.

Formacji religijnej człowieka współczesnego, stanowiącej bezpośredni przedmiot zainteresowania duszpasterskiego, nie da się oddzielić od całości jego mentalności, a zwłaszcza od formacji ideowo-etycznej. Chaos ideowy i etyczny znamionujący współczesną cywilizację odbija się zbyt boleśnie na naszej psychice i moralności indywidualnej i społecznej, by nie przywiązywać — choćby z duszpasterskiego punktu widzenia — dużej wagi do wzorców etycznych i ideowych, jakie stają przed oczami dzisiejszego człowieka. Warto także wyciągnąć wnioski z rozległości zasięgu historycznego i geograficznego poszukiwań owych wzorców. Przejawia się w niej bowiem ta sama uniwersalizacja naszych tradycji duchowych, jaką obserwować można i w płaszczyźnie religijnej. Głód świadectwa wartości humanistycznych i ideowych w coraz szerszej mierze zaspokajać będą wzorce nie tylko polskie i nie tylko chrześcijańskie; od wykorzystywanych w tradycyjnym kaznodziejstwie postaci św. Stanisława Kostki czy nawet Traugutta, wyraziściej rysują się we współczesnej psychice postacie Gandhiego, Martina Lutra Kinga czy Alberta Schweitzera. To także znak czasu, istotny w duszpasterskim poszukiwaniu współczesnego człowieka.

Poszukiwania współczesnego człowieka, śledzenia jego potrzeb duchowych, pożądanych przezeń wartości religijnych i etycznych, nie da się zastąpić lekturą katolickiego miesięcznika. Żaden wysiłek publicystyczny nie jest w stanie oddać skomplikowania dzisiejszych czasów, ani tym bardziej ich wszechstronnego wpływu na ludzką mentalność. Podobnie — najambitniejsze nawet pismo nie zdoła przedstawić pełnego horyzontu współczesnej problematyki duszpasterskiej. Może najwyżej zwrócić uwagę na niektóre, mniej lub bardziej istotne momenty, zarysować jedynie któreś z zagadnień, podsunąć jedną czy drugą propozycję. Istotny trud poznawania ludzkiej rzeczywistości i znajdywania dróg do konkretnych ludzi spoczywać będzie zawsze na tym, kto tę drogę — a może raczej labiryntowe bezdroża — zechce podjąć. Dobro Kościoła wymaga, by jak najliczniejsi jego członkowie, zwłaszcza obarczeni misją duszpasterską, chcieli i umieli świadomie przedsięwziąć ten trud samodzielnego poszukiwania. Publicysta może co najwyżej zaproponować im niektóre ścieżki i zwrócić uwagę na sprawy, które z jego perspektywy wydają się szczególnie ważkie i godne uważnej refleksji. Temu też celowi ma służyć numer „Znaku", który oddajemy do rąk czytelnika.

Bohdan Cywiński

JAN PAŁYGA SAC

JESTEŚMY POTRZEBNI

Szukanie nowych dróg duszpasterskich w Polsce nie jest rzeczą łatwą. Obok zrozumienia generalnych linii rozwojowych współczesnej cywilizacji, obok głębokiej refleksji nad kierunkami odnowy Kościoła Powszechnego, niezbędne jest wpatrzenie się w konkret 1969 roku, konieczna jest analiza postaw religijnych i światopoglądowych, które spotykamy wokół siebie na codzień. Ten kontakt z bliskim nam konkretem pozwoli dopiero na wyciągnięcie praktycznych wniosków wskazujących najistotniejsze kierunki pracy duszpasterskiej w naszym środowisku.

Uwagi niniejsze wyrastają z bezpośredniego duszpasterskiego doświadczenia. Nawet wtedy, gdy w sformułowaniu mają one charakter nieco bardziej ogólny, w istocie mam na myśli znane mi środowiska i poczynione w nich obserwacje. Typologia postaw, jaką tu przedstawiam, jest oczywiście uproszczona i prowizoryczna. Nie jest też celem sama w sobie, lecz ma służyć jako materiał i narzędzie refleksji nad tym, co należy czynić. Nie chodzi o to, by ludzi jakoś zaszeregować, lecz by nie uszła naszej uwadze różnorodność potrzeb i możliwości duszpasterskich.

*

Młode pokolenie polskiej inteligencji wyrastało w atmosferze radykalnych, częstokroć totalnych zakwestionowań i bezwzględnych konfrontacji. Dzisiejsi młodzi inżynierowie, lekarze i przedstawiciele innych zawodów pochodzą z ostatnich roczników przedwojennych i wojennych lub z pierwszego okresu powojennego. Jednym z czynników kształtujących sylwetkę duchową, ideową tych ludzi było społeczeństwo ewoluujące w kierunku pluralizmu światopoglądowego. Cechą charakterystyczną takiego społeczeństwa jest fakt, że koegzystujące w nim postawy, ideologie, religie, szkoły filozoficzne, kwestionują się nawzajem wskutek swej inności, a także przez własne propozycje i modele.

Wszystkie zakwestionowania, zwłaszcza dotyczące światopoglądu, religii itp. mają zapewne swoje dobre i złe strony. Pozytywne jest szukanie uzasadnienia kwestionowanych poglądów i dokonywanie wyborów, a tym samym — zanik postaw czysto formalnych, fasadowych, pozbawionych treści wewnętrznej. Do stron ujemnych należy niebezpieczeństwo ucieczki od zagadnień istotnych, sceptycyzm, rezygnowanie z trudu poszukiwań i angażowania się ideowego, przyjmowanie postawy konsumpcyjnej.

Młode pokolenie inteligencji wyrastające w atmosferze wspomnianych negacji i ostrej walki światopoglądowej, stało się pokoleniem bardzo zróżnicowanym pod względem światopoglądowym. U podłoża tego zróżnicowania tkwi oczywiście nie tylko zakwestionowanie jakie przyniósł wpływ filozofii materialistycznej i występowanie propozycji wszelkiego rodzaju ateizmów, lecz także niewystarczające wykształcenie religijne, zaniedbywanie praktyk religijnych, względnie uleganie tzw. małej stabilizacji.

Nawet bardzo pobieżna znajomość problemu nasuwa wniosek, że młode pokolenie inteligencji nie otrzymało systematycznego wykształcenia religijnego.

Daje się niejednokrotnie zaobserwować zupełną nieznajomość podstawowych prawd i zasad chrześcijańskich, a ewentualne minimum wiedzy nie jest uporządkowane, nie tworzy systemu logicznie powiązanych prawd. Na minus religijnego wykształcenia inteligencji wypada ponadto zapisać fakt, że jej formacja reprezentuje typ katechizmowy. Jest formacją pytań i odpowiedzi, formacją pewników. W związku z tym chrześcijaństwo młodej inteligencji bywa chrześcijaństwem formułkowym, suchym, mało refleksyjnym, niepogłębionym, chyba w nieznacznym tylko stopniu formującym jej myślenie i dlatego tak podatnym na wszelkie zakwestionowania.

Dzięki sytuacji, która zaistniała za pontyfikatu Jana XXIII, dyskusjom soborowym i dokumentom Soboru Watykańskiego II, pojawiła się szansa pogłębienia wiedzy i świadomości religijnej młodej inteligencji. Stała się jednak rzecz niedobra i to z winy nas — duszpasterzy. Inteligencja nie została wystarczająco, obiektywnie, dynamizująco poinformowana o nauce Soboru Watykańskiego II. Nie została w odpowiednim stopniu powiadomiona o kierunkach przemian w myśli Kościoła na obecnym etapie jego służby. Swoją znajomość spraw kościelnych w tym okresie oparła w znacznej mierze tylko na „przeciekach" prasowych, ponieważ brak dotąd odpowiednich pomocy służących rzetelnemu studium, brak pogłębienia teologicznego. Wiąże się to ze wspomnianymi już

przedtem niedostatkami wykształcenia religijnego, a także z niedorozwojem zespołowej pracy intelektualnej w dziedzinie religijnej. Może zresztą nie chodzi tylko o pracę czysto intelektualną: dyrektywy Soboru, aby mogły być zrozumiane, muszą być wcielane w życie religijne i to także oddolnie, poprzez szerszą inicjatywę świeckich. Z wielu przyczyn obraz przemian w Kościele, jaki nasza inteligencja sobie tworzy, bywa często płytki. Uwaga skupia się niekiedy na tym, co uważa się za „ułatwienie" życia, na rzekomych dyspensach od tych czy innych wymagań. Gdy tak się dzieje, propozycje i nakazy soborowe, a raczej to co się na ich miejsce podstawia, stają się czynnikiem dezintegrującym.

Z drugiej strony trzeba też zauważyć, że sam fakt Soboru i jego z grubsza tylko znany porządek rozbudził konkretne oczekiwania, niekiedy zbyt daleko idące czy nierealne. Bliższa znajomość stanu rzeczy i stanu umysłów w Kościele oraz istniejących trudności i napięć pozwoliłaby unikać pewnych późniejszych rozczarowań, pociągających za sobą nawet niechęć i gorycz w stosunku do Kościoła. Dotyczy to takich centralnych kwestii jak etyka małżeńska (problem antykoncepcji), nierozerwalność małżeństwa, stosunek do niekatolików, demokratyzacja w Kościele itp.

Trzecią przyczyną, leżącą u podstaw aktualnego zróżnicowania światopoglądowego, jest „filozofia" streszczająca się w pragnieniu aby więcej m i e ć. Występuje pęd do gwałtownego „dorabiania się". Jest mieszkanie, telewizor, pralka, lodówka, trzeba ciułać na samochód. Samochód jest drogi, zarobki niskie, ciułanie będzie trwało lata... Niektórzy mówią: — zbyt wiele mieliśmy porażek, zbyt drogo nas kosztowały. Zresztą — każda ambitniejsza ideologia, religia itp. wymaga poświęceń, a nas na to nie stać. Poza tym — my kochamy spokój. Wobec tego życie chcemy sobie tak ułożyć, żeby było syte i dawało poczucie bezpieczeństwa.

Przechodząc do charakterystyki światopoglądu młodej inteligencji zacznijmy od tej grupy, która deklaruje się jako niewierząca — ateistyczna. Ateizm inteligencji oczywiście nie jest zjawiskiem jednorodnym i można rozróżnić kilka jest postaci. Podstawą do rozróżnień nie będą jednak kwestie teoretyczne typu: ateizm egzystencjalistyczny, marksistowski lub jakiś inny, ale podstawa egzystencjalna — życiowa.

Wśród młodej inteligencji, z którą miałem okazję spotkać się, najczęściej występuje ateizm „niespokojny", ateizm pierwszego pokolenia, w którym rodzinne tradycje religijne ciągle kwestionują dokonany wybór. Jest to ateizm bardzo trudny, ateizm o dużym napięciu intelektualnym i życiowym. Ateiści tej kategorii ciągle pytają o prawdę, o najgłębszy i ostateczny sens ludzkiego istnie-

nia. Są bardzo odważni w myśleniu i otwarci na każdą sensowną propozycję, nie lękają się trudnych decyzji. Są świadomi, że problem światopoglądu posiada charakter dynamiczny i należy do rzędu spraw, których nie można do końca załatwić, że dokonany wybór trzeba ciągle ponawiać, albo, jak mówią, weryfikować. Ich wizja świata jest dosyć realna. Są rzecznikami poszanowania ludzkiej godności, sprawiedliwości, wolności i braterstwa. Brzydzą się wszelkimi formami nietolerancji i ciasnoty poglądów. Często deklarują, że chcieliby być razem z nami, wierzącymi, a nawet że zazdroszczą nam wiary — tego czynnika porządkującego życie. Urzeka ich, że wiara z ich punktu widzenia stanowi ambitną próbę wyjścia poza granicę ludzkich możliwości zarówno w sensie poznawczym (poznanie Boga), jak też w zakresie trwania (życie wieczne).

Nie zapomnę uwagi jednego z takich ateistów: — kiedy tworzę, jestem właściwie wierzący, ale później — mówił — przychodzi życie, doświadczenia życia, które, niestety, jest przeciw wierze, przeciw chrześcijaństwu, a ja jestem realistą, lubię fakty i dlatego jest tak, jak jest, chociaż — ciągnął dalej — chciałbym być wierzący, bo sztuka ma w sobie coś z transcendencji, coś z tej waszej metafizyki, coś z niewymierności... no, ale niestety, doświadczenie życia... — i bezradne rozłożenie rąk.

Ateiści tego rodzaju są dosyć konsekwentni. Jeżeli trafiają się małżeństwa o takim właśnie profilu, to już nie biorą ślubu w kościele, nie chrzczą dzieci itp. Gdyby zapytać o filozoficzne podłoże tego ateizmu, można by tam znaleźć duże zafascynowanie marksistowską koncepcją człowieka i egzystencjalistyczną propozycją wolności. Poza tym, zwłaszcza technicy twierdzą, że marksizm bardziej trzyma się faktów, a te są im bliższe. Na ogół jest to bardzo ciekawa grupa ludzi.

W szeregach młodej inteligencji występuje także ateizm, który można byłoby nazwać „zdeterminowanym".

Dokonano wyboru i... koniec dyskusji. Pozostał tylko problem życia według modelu, który się przyjęło. Ateiści z tej grupy są przekonani, albo tylko tak mówią, że żadne zakwestionowanie stylu ich życia nie jest już w stanie naruszyć ich wewnętrznego spokoju. Jeżeli czasem szukają czegoś w tym względzie — to jedynie dalszych uzasadnień potwierdzających słuszność dokonanego wyboru. Ateiści owi unikają pryncypialnych dyskusji, uważając je za stratę czasu. Są dosyć sztywni i raczej niechętnie odnoszą się do wszelkich form dialogu.

Najmniej ciekawą postacią ateizmu jest ateizm „komercyjno-sytuacyjny". Jego wyznawcy nie mają żadnych ambicji intelektual-

nych. Jest to ateizm bezproblemowy, płaski, konformistyczny. U jego źródeł jak się wydaje, leżą powikłania natury moralnej, etc.

Kolejną kategorię inteligencji reprezentują ludzie „z pogranicza wiary". Zakwestionowania z ich strony są tak silne i wątpliwości tego rodzaju, że chyba nie można bez zastrzeżeń nazywać ich osobami wierzącymi. Odznaczają się niejednokrotnie specyficzną mentalnością techników i przyrodników, dla których liczy się tylko wynik obserwacji, doświadczenie, rachunek, konkret. Usiłują w tych ramach ujmować sprawy wiary, co oczywiście prowadzi do różnych nieporozumień.

Niemożność znalezienia się w granicach wiary z powodu takiej właśnie formacji intelektualnej sprawia, że stawiają oni pod znakiem zapytania treści, które uznają za słuszne, ale — jak mówię — niesprawdzalne, wobec czego z punktu widzenia uczciwości intelektualnej będące nie do przyjęcia. Jeżeli nawet deklarują się jako wierzący i godzą się z tajemnicą w wierze, z nieczytelnością wielu prawd chrześcijańskich, to niektóre artykuły wiary sprawiają im wyjątkowo duże trudności.

Inżynier elektronik mówi: — Jakżebym pragnął, by mnie ktoś przekonał, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Wiele nad tym myślałem, znam stanowisko chrześcijan, znam ich przesłanki rozumowe, ale one mi nie wystarczają. Nie mogę sobie tego uzmysłowić, to jest dla mnie nieuchwytne. Istnienie Boga już sobie „ustawiłem", ale ze sprawą nieśmiertelności duszy nie mogę sobie poradzić.

Przedstawiłem oczywiście tylko jeden z wielu problemów, które nurtują ludzi „z pogranicza". Nie zawsze chodzi tu o sprawy mające charakter intelektualny. Czasem trudności wynikają z braku podstawowej wiedzy religijnej, czasem są to sprawy stressowe, lub sfera emocjonalna. Sporo występuje też tu snobizmu i nonszalancji, będącej wynikiem zaniedbań w życiu religijnym. Niemniej problem ludzi będących na drodze odejścia lub na drodze dochodzenia do wiary, do chrześcijaństwa, na pewno istnieje i — jak się wydaje — liczba ludzi „z pogranicza" staje się wśród inteligencji coraz większa.

Posuwając się dalej w rozważaniach przejdźmy do omówienia młodej inteligencji wierzącej i bardzo radykalnej. Rekrutuje się ona w większości ze środowiska intelektualistów. Jej formacja religijna ukształtowała się w atmosferze dyskusji z propozycjami niechrześcijańskimi i w opozycji do tradycyjnego modelu chrześcijaństwa. Jest to typowe chrześcijaństwo z wyboru. Cechuje je niezła znajomość podstaw filozoficzno-teologicznych, stosunkowo

dobre zorientowanie w ogólnej sytuacji chrześcijaństwa, zaangażowanie w sprawy Kościoła i wreszcie... niepokojący, czasem zagorzały antyklerykalizm.

Ta część inteligencji do wielu spraw jest nastawiona krytycznie i lubi balansować na granicy ortodoksji. Zadaje wiele pytań pod adresem Kościoła, hierarchii, duszpasterstwa, liturgii itp. W swoim widzeniu i praktykowaniu chrześcijaństwa jest bardzo radykalna i tego radykalizmu domaga się od wszystkich ochrzczonych. Twierdzi, że perspektywa — to chrześcijaństwo odważne w myśleniu, zwrócone ku światu i nastawione na służbę. Podkreślić tutaj należy z całym naciskiem, że nie są to jakieś pięknoduchy wyżywające się w filozofowaniu i krytyce. Znam cały szereg prac o charakterze społecznym i religijnym podejmowanych właśnie przez nich. Pamiętam, wpadli kiedyś do mnie i mówią: słuchaj, „robimy" liturgię. „Robota" wyglądała w ten sposób, że szli „kupą" do księży proboszczów i ofiarowywali swoje usługi. Podobnych inicjatyw znam sporo.

Istnieje wreszcie grupa młodej inteligencji wierzącej o formacji tradycyjnej. Istotnym elementem tej formacji jest statyczna wizja chrześcijaństwa. Ludzie tego pokroju nie widzą potrzeby żadnych zmian. Wszystko już, według nich, zostało ustalone, sprawdzone wielowiekowym doświadczeniem, wobec czego zmiany są zbyteczne. Nie dociera do nich świadomość, że chrześcijaństwo jest religią historyczną, dziejącą się w czasie i że jej dzieje są związane z historią ludzi, że posiada ona kształt wspólnoty i organizmu, który żyje, rozwija się i dąży do pełni, a przeto podlega konieczności rozwoju i wzrostu.

Na Sobór Watykański II patrzą podejrzliwym okiem. — Zobaczymy — mówią — co z tego wyniknie. Stąd ich powściągliwa postawa wobec wszelkich innowacji i prób współczesnego spojrzenia na Kościół, na Ewangelię itp. Rozmowy z tą kategorią ludzi najczęściej przybierają charakter konfrontacji i ostrych polemik. Pewien mój rozmówca (adiunkt i skądinąd ciekawy człowiek) powtarzał: — „Nic nie ruszajcie i nie zmieniajcie, bo jeszcze Pana Boga i Kościół rozmienicie na drobne".

Drugi — równie światły i oczytany doktor fizyki w trakcie dyskusji stwierdził: — „Ja nie pozwolę na wydarcie sobie tego, z czym się zrosłem i co jest wynikiem mojego osobistego doświadczenia, moją historią. Uważam, że takich własnych historii wśród wierzących jest większość i jestem przeciwny wszelkim rewizjonizmom religijnym".

Problem niewątpliwie istnieje, a nawet, jak się wydaje, sięga bardzo głęboko. Chodzi bowiem o to, że element niezmienności, nawet w sprawach drugo- i trzeciorzędnych, jest dla ludzi o takiej

nych. Jest to ateizm bezproblemowy, płaski, konformistyczny. U jego źródeł jak się wydaje, leżą powikłania natury moralnej, etc.

Kolejną kategorię inteligencji reprezentują ludzie „z pogranicza wiary". Zakwestionowania z ich strony są tak silne i wątpliwości tego rodzaju, że chyba nie można bez zastrzeżeń nazywać ich osobami wierzącymi. Odznaczają się niejednokrotnie specyficzną mentalnością techników i przyrodników, dla których liczy się tylko wynik obserwacji, doświadczenie, rachunek, konkret. Usiłują w tych ramach ujmować sprawy wiary, co oczywiście prowadzi do różnych nieporozumień.

Niemożność znalezienia się w granicach wiary z powodu takiej właśnie formacji intelektualnej sprawia, że stawiają oni pod znakiem zapytania treści, które uznają za słuszne, ale — jak mówię — niesprawdzalne, wobec czego z punktu widzenia uczciwości intelektualnej będące nie do przyjęcia. Jeżeli nawet deklarują się jako wierzący i godzą się z tajemnicą w wierze, z nieczytelnością wielu prawd chrześcijańskich, to niektóre artykuły wiary sprawiają im wyjątkowo duże trudności.

Inżynier elektronik mówi: — Jakżebym pragnął, by mnie ktoś przekonał, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Wiele nad tym myślałem, znam stanowisko chrześcijan, znam ich przesłanki rozumowe, ale one mi nie wystarczają. Nie mogę sobie tego uzmysłowić, to jest dla mnie nieuchwytne. Istnienie Boga już sobie „ustawiłem", ale ze sprawą nieśmiertelności duszy nie mogę sobie poradzić.

Przedstawiłem oczywiście tylko jeden z wielu problemów, które nurtują ludzi „z pogranicza". Nie zawsze chodzi tu o sprawy mające charakter intelektualny. Czasem trudności wynikają z braku podstawowej wiedzy religijnej, czasem są to sprawy stressowe, lub sfera emocjonalna. Sporo występuje też tu snobizmu i nonszalancji, będącej wynikiem zaniedbań w życiu religijnym. Niemniej problem ludzi będących na drodze odejścia lub na drodze dochodzenia do wiary, do chrześcijaństwa, na pewno istnieje i — jak się wydaje — liczba ludzi „z pogranicza" staje się wśród inteligencji coraz większa.

Posuwając się dalej w rozważaniach przejdźmy do omówienia młodej inteligencji wierzącej i bardzo radykalnej. Rekrutuje się ona w większości ze środowiska intelektualistów. Jej formacja religijna ukształtowała się w atmosferze dyskusji z propozycjami niechrześcijańskimi i w opozycji do tradycyjnego modelu chrześcijaństwa. Jest to typowe chrześcijaństwo z wyboru. Cechuje je niezła znajomość podstaw filozoficzno-teologicznych, stosunkowo

dobre zorientowanie w ogólnej sytuacji chrześcijaństwa, zaangażowanie w sprawy Kościoła i wreszcie... niepokojący, czasem zagorzały antyklerykalizm.

Ta część inteligencji do wielu spraw jest nastawiona krytycznie i lubi balansować na granicy ortodoksji. Zadaje wiele pytań pod adresem Kościoła, hierarchii, duszpasterstwa, liturgii itp. W swoim widzeniu i praktykowaniu chrześcijaństwa jest bardzo radykalna i tego radykalizmu domaga się od wszystkich ochrzczonych. Twierdzi, że perspektywa — to chrześcijaństwo odważne w myśleniu, zwrócone ku światu i nastawione na służbę. Podkreślić tutaj należy z całym naciskiem, że nie są to jakieś pięknoduchy wyżywające się w filozofowaniu i krytyce. Znam cały szereg prac o charakterze społecznym i religijnym podejmowanych właśnie przez nich. Pamiętam, wpadli kiedyś do mnie i mówią: słuchaj, „robimy" liturgię. „Robota" wyglądała w ten sposób, że szli „kupą" do księży proboszczów i ofiarowywali swoje usługi. Podobnych inicjatyw znam sporo.

Istnieje wreszcie grupa młodej inteligencji wierzącej o formacji tradycyjnej. Istotnym elementem tej formacji jest statyczna wizja chrześcijaństwa. Ludzie tego pokroju nie widzą potrzeby żadnych zmian. Wszystko już, według nich, zostało ustalone, sprawdzone wielowiekowym doświadczeniem, wobec czego zmiany są zbyteczne. Nie dociera do nich świadomość, że chrześcijaństwo jest religią historyczną, dziejącą się w czasie i że jej dzieje są związane z historią ludzi, że posiada ona kształt wspólnoty i organizmu, który żyje, rozwija się i dąży do pełni, a przeto podlega konieczności rozwoju i wzrostu.

Na Sobór Watykański II patrzą podejrzliwym okiem. — Zobaczymy — mówią — co z tego wyniknie. Stąd ich powściągliwa postawa wobec wszelkich innowacji i prób współczesnego spojrzenia na Kościół, na Ewangelię itp. Rozmowy z tą kategorią ludzi najczęściej przybierają charakter konfrontacji i ostrych polemik. Pewien mój rozmówca (adiunkt i skądinąd ciekawy człowiek) powtarzał: — „Nic nie ruszajcie i nie zmieniajcie, bo jeszcze Pana Boga i Kościół rozmienicie na drobne".

Drugi — równie światły i oczytany doktor fizyki w trakcie dyskusji stwierdził: — „Ja nie pozwolę na wydarcie sobie tego, z czym się zrosłem i co jest wynikiem mojego osobistego doświadczenia, moją historią. Uważam, że takich własnych historii wśród wierzących jest większość i jestem przeciwny wszelkim rewizjonizmom religijnym".

Problem niewątpliwie istnieje, a nawet, jak się wydaje, sięga bardzo głęboko. Chodzi bowiem o to, że element niezmienności, nawet w sprawach drugo- i trzeciorzędnych, jest dla ludzi o takiej

właśnie formacji synonimem pewności i w pewnym stopniu gwarantem prawdziwości przedmiotu wiary. Naruszenie status quo jest dla nich równoznaczne z zakwestionowaniem wiary. Stąd niechęć do wszelkich zmian. Charakteryzuje ich ponadto dosyć duży legalizm i szacunek dla autorytetu.

Wśród młodej inteligencji wierzącej znajduje się także sporo ludzi, którzy wierzą, jak wierzyli ich dziadowie, ale swoją wiarą zbytnio się nie przejmują. Ci są chyba najmniej ciekawi. Traktują wiarę niemal jako relikt ustępującej kultury, która zobowiązuje już tylko w minimalnym stopniu. Chcieliby się nawet od niej wyzwolić, ale im się to na razie nie udaje. Jak już wspomniałem, są i tacy, dla których centralny problem stanowi wygodne ułożenie sobie życia dostatniego i spokojnego, wiarę natomiast traktują marginesowo, lub stopniowo wyrzucają poza nawias. Na próby indagacji w tym względzie odpowiadają: — „No tak, owszem, ale to trudne, zresztą... jesteśmy porządnymi ludźmi".

*

Zdaję sobie sprawę, jak bardzo uproszczony jest naszkicowany tu schemat, zwłaszcza w odniesieniu do podziału na kategorie: wierzący, ateista, „z pogranicza" etc. Sprawa jest niewątpliwie znacznie bardziej skomplikowana, czasem na przykład ma się wrażenie, że wśród inteligencji granice pomiędzy wiarą a niewiarą są dosyć płynne. Istnieje poza tym swoista bliskość wewnętrzna — duchowa pomiędzy myślącymi i szukającymi ateistami, a myślącymi chrześcijanami. Odnosi się niejednokrotnie wrażenie, że wiele rzeczy mają wspólnych, że wiele ich łączy, że ich drogi jakoś się zbiegają, że być może, tak ostatecznie, to jest tylko kwestia nazwy, nomenklatury, no i praktyk. Zresztą wiara, światopogląd, niewiara — to sprawy tak bardzo osobiste i wewnętrzne, że każda próba widzenia i naświetlenia problemu pozostanie tylko próbą. Nigdy chyba nie uda się w tym przedmiocie powiedzieć ostatniego słowa.

Zastrzeżenia może budzić zbyt mocne podkreślenie strony intelektualnej w omawianej sprawie. W związku z tym warto jednak zwrócić uwagę na szczegół, który w dyskusjach o inteligencji często uchodzi naszej uwadze. Otóż inteligencja przy całym niedokształceniu religijnym, o którym zresztą była mowa, swój — nazwijmy to — światopogląd opiera w ogromnej większości na jakichś przemyśleniach. Czasem bywają one bardzo płytkie — chciałoby się rzec — infantylne, niemniej jednak są to przemyślenia i subiektywnie mają dla konkretnych osób podstawowe znaczenie.

W świetle tych uwag kształtuje się pewien obraz i zarysowują się drogi, którymi podąży młode pokolenie polskiej inteligencji. Przede wszystkim wydaje się, że zróżnicowanie światopoglądowe będzie nadal postępowało i społeczeństwo, łącznie z grupą inteligencji, będzie rozwijało się w kierunku pluralizmu, a sytuacja w dalszym ciągu będzie się formowała na niekorzyść wiary. Odchodzenie inteligencji od wiary (na razie ma ono bardziej charakter zaniedbywania praktyk religijnych) jest tak ewidentne i niepokojące ze względu na rozmiary, że byłby najwyższy czas poważnie się nad tym zastanowić. Nie wolno bowiem zapominać, że pojawiające się tu i ówdzie ambitne chrześcijaństwo młodych obejmuje stosunkowo cieniutką warstewkę. Większość stanowią tzw. wierzący, ale nie praktykujący, lub praktykujący rzadko, indyferentni, niewierzący i inni.

Ogromne niebezpieczeństwo dla inteligencji stanowi tendencja oscylująca w kierunku małej stabilizacji, postawy konsumpcyjnej, konformizmu i „dobrej roboty" jedynie na odcinku dość specjalistycznie pojętego zawodu. Wobec tego, palącą koniecznością wydaje się pobudzanie młodej inteligencji do myślenia i poczucia odpowiedzialności za sprawy szersze. Jeżeli bowiem inteligencja obrośnie w przysłowiowe sadło i będzie wiodła życie tylko zawodowo-czynne, a poza tym niezaangażowane i za wszelką cenę spokojne, może na tym ucierpieć kultura, a sama inteligencja nie będzie pełnić inspirującej roli w społeczeństwie i w pewnym sensie w Kościele.

Część inteligencji, nawet o różnych światopoglądach, chętnie porusza między sobą tematy zasadnicze. Stąd, pomimo wszystko, wynikają dobre prognozy na dialog i układ wzajemnych stosunków. Godne podkreślenia, zwłaszcza w odniesieniu do inteligencji zaangażowanej, jest także rodzące się poczucie braterstwa między ludźmi, niezależnie od ich światopoglądu i szkoły myślenia.



Wobec zasygnalizowanych postaw, orientacji, tendencji i świadomości religijnej młodej inteligencji, wobec ciągle aktualnych zakwestionowań i konfrontacji występujących w społeczeństwie pluralistycznym, powstaje pytanie, jak powinna wyglądać posoborowa służba duszpasterska, co w niej akcentować, kogo ma ona obejmować, np. czy niewierzących też, i czy ma się zająć zwolennikami małej stabilizacji?

1. DUSZPASTERSTWO DLA WSZYSTKICH

Zacznijmy od pytania, kogo by duszpasterstwo miało obejmować i jeżeli wszystkich, to dlaczego? Biorąc pod uwagę przykład Chrystusa, który był Człowiekiem dla wszystkich, rozmawiał z każdym napotkanym i służył wszystkim (Samarytanka, Nikodem, faryzeusze, Judasz); biorąc pod uwagę nakaz Chrystusa — „idąc tedy nauczajcie wszystkie narody...", a także uwzględniając uniwersalistyczny charakter chrześcijaństwa i wskazania Soboru Watykańskiego II, duszpasterstwem należy objąć wszystkich, czyli w tym wypadku — całą inteligencję. Z punktu widzenia założeń chrześcijańskich sprawa jest przeto jasna. Powstaje tylko pytanie, jak rzecz wygląda od strony ludzkich pragnień. Czy występuje zapotrzebowanie na naszą służbę? Na podstawie własnego doświadczenia sądzę, że jest ono ogromne. Przychodzą do nas ludzie bardzo różni, nie zawsze też widzą w nas duszpasterzy w sensie ścisłym. Niekiedy wypada raczej pełnić funkcję „męża zaufania". Jesteśmy uważani za specjalistów od spraw ludzkich. Być może duszpasterstwo przyszłości, zwłaszcza w wielkich miastach, między innymi taki właśnie przybierze kształt. Oczywiście duszpasterz nie może zapominać, nawet przy takim kształcie duszpasterstwa, o wymiarze w głąb i o aspekcie eschatologicznym swojej służby, gdyż inaczej bardzo łatwo zejdzie do roli mniej lub bardziej udanego psychologa czy pedagoga. A przecież tu w pierwszym rzędzie nie o to chodzi. Przytoczę kilka przykładów potwierdzających tę intuicję. Telefon. „Muszę koniecznie zobaczyć się z księdzem". Pojechałem. Siedzimy w kawiarni. Opowiada o swoim życiu, które jest trudne, prawie koszmarne. Nie całkiem panuje nad nerwami. Na końcu mówi: — Księdzu jest dobrze, ksiądz jest wierzący, a ja nie. Ale niech ksiądz westchnie za mną, pomodli się. Ja wiem że to nie ma sensu, ale niech ksiądz to zrobi, żeby to i tamto było tak a tak (co nb. z punktu widzenia rygorów kościelnych nie mogło być właśnie „tak").

Wysłuchałem jej, przyrzekłem, że w tej dramatycznej sytuacji będę wewnętrznie z nią, że może na mnie liczyć, że ją rozumiem i że będę o niej pamiętał przed Bogiem.

Przyszedł W. — Ze mną jest tak — mówi — że jestem chyba wierzący, ale zbuntowany. Rodzi się we mnie coś z nienawiści do Boga. Nie daje mi spokoju pytanie dlaczego tak się stało. Ja byłem uczciwy i dobrej woli, ona też. Wydawało się, że byliśmy blisko Boga, a wszystko skończyło się tak tragicznie. Jestem sam. Mam syna, ale ten syn — to także moja porażka... Dlaczego tak się stało? W dodatku ta tęsknota, by stawać się lepszym, tęsknota

za wielkością, której człowiek nie może osiągnąć po prostu dlatego, że jest za słaby. Czy wiesz — mówi do mnie — co znaczą w moim życiu te dwie sprawy? Czy wiesz, że ja odchodzę od Boga? Czy wiesz, że posądzam Go o złośliwość w stosunku do człowieka? Dał te wielkie pragnienia mnie, małemu, słabemu człowiekowi. Czy rozumiesz, że zaczynam mieć tego wszystkiego dosyć?

Zaznaczam, że to był ktoś, kto ma wiele cennych prac na swoim koncie, a w życiu był nieledwie heroicznie uczciwy.

Albo tak. Przyszli we dwoje. — Właściwie nie wiemy, dlaczego tutaj jesteśmy — zagaili — bo, szczerze mówiąc, oboje pozostawiliśmy na uboczu wiarę, religię. Potrzebne jest nam czyjeś spojrzenie z boku w sprawach bardzo osobistych. Traktujemy księdza jako kogoś, kto ma duże doświadczenie w sprawach ludzkich. Niech ksiądz posłucha... I znowu kłębek problemów.

Jeszcze jeden przykład. Spotkaliśmy się gdzieś na imieninach. Było dużo osób, więc towarzystwo podzieliło się na grupki. W „mojej" grupie znalazło się dwoje takich: wysokie stanowiska, ale nic ich nie interesowało poza własnymi dziećmi i pracą zawodową. Ciągle wracali do tego, że szkoła, egzaminy, że trzeba córkom (15-o i 17-letniej) pozakładać książeczki mieszkaniowe itd., itd.. Skierowałem rozmowę na tematy ogólniejsze: głód na różnych kontynentach, Afryka, Ameryka Południowa, analfabetyzm. Później poruszyliśmy zagadnienia światopoglądowe, kościelne itp. Rozstaliśmy się przyjaźnie, ale troszeczkę inni: oni zbulwersowani, a ja ze świadomością, że zakwestionowałem rangę własnego małego podwórka moich rozmówców.

W kościele, przy którym pracuję, kilka razy do roku organizuje się spotkania dla tych, których określa miano „ludzi niepokoju religijnego" lub „ludzi z pogranicza". Przychodzą na te spotkania różni: ciekawscy i zbuntowani, tacy, którzy nie mogą przystępować do sakramentów, bo się rozwiedli i aktualnie żyją w innym związku, i tacy, u których wiara została w sposób zasadniczy podważona, albo tacy, których ostatnio zafascynowało chrześcijaństwo i szukają z nim kontaktów. Przychodzą zdeklarowani ateiści i prawie ateiści. Przychodzą moralnie zaniedbani i bardzo „pokręceni" przez życie.

Ci bardzo różni ludzie mają jednak coś wspólnego, mianowicie niepokój i zamiar szukania oraz świadomość, że jeszcze w ich życiu jest coś niejasnego, coś do załatwienia. Przychodząc spodziewają się, że im się jakoś pomoże, że znajdą zrozumienie i pokój. Dlatego przede wszystkim ofiarowuje im się braterstwo i przyjaźń, zrozumienie i szacunek, a następnie stwarza się okazję do refleksji nad ich własnym człowieczeństwem, stosunkiem do świata i ludzi.

Unika się wszelkich form nawracania. O Bogu, chrześcijaństwie, Kościele mówi się podkreślając, że to jest to, w co my wierzymy, co jest naszą świętością, naszą Prawdą, bez narzucania tego innym. W stosunkach zresztą z takimi ludźmi obowiązuje w sposób bezwzględny Chrystusowa zasada: — „Jeżeli chcesz...".

Potem otrzymujemy listy z zapewnieniami, że takie duszpasterstwo jest potrzebne, że są wdzięczni i pytają, kiedy odbędzie się następne spotkanie. Podsuwają tematy. Po konferencji czasem długo zatrzymują się w kościele. Czasem przychodzą do nas, by udzielić „nagany", za spłycenie zagadnienia, przynoszą zbiór pytań, prosząc o wyjaśnienia, lub domagają się wstąpienia w szranki dyskusji. Na ogół są to jednak anonimowi słuchacze. Nie znamy nawet ich twarzy, gdyż w kościele światła się wygasza.

Podobnych faktów można by wymienić bardzo dużo. Świadczą one chyba w sposób jednoznaczny o tym, że duszpasterstwo wśród inteligencji należy zorientować „na wszystkich". Będzie to wymagało „otworzenia" naszych kościołów także dla anonimowych chrześcijan, dla ludzi bezkościelnych, ale jeszcze jakoś wierzących, a nawet dla tych, którzy deklarują się jako ateiści. Ci ostatni nieraz w naszych kościołach szukają pożywki dla refleksji humanistycznej, albo przychodzą tylko w celu poinformowania się, co się dzieje w Kościele, o czym się mówi itp. Otwarcie kościołów dla wszystkich nie jest czymś nowym. Praktykowane w całym świecie chrześcijańskim tygodnie ekumeniczne — to przecież nic innego, jak tylko otwarcie kościołów „dla innych".

A teraz pytanie o co chodzi, na czym to „otwarcie" ma polegać. Otóż „otwarcie" jest przede wszystkim sprawą takiego ukierunkowania duszpasterstwa, by znalazło się w nim miejsce dla tych, o których wyżej była mowa, nie mieszczących się w ramach zwykłego nauczania. Złoży się na to: wyznaczenie czasu, w którym tacy słuchacze mogliby przyjść, właściwa problematyka, zaplanowana stosownie do potrzeb (najlepiej wspólnie z zainteresowanymi) i odpowiednio przygotowany duszpasterz. Myślę, że taki typ duszpasterstwa, zwłaszcza gdy ma się na względzie sytuację religijną inteligencji, jest dzisiaj niezbędny.

2. NAJPIERW PODSTAWY

Kolejny problem, to pytanie o czym mówić, od czego zacząć, na co postawić w naszym nauczaniu.

O dzisiejszym spolitechnizowanym świecie mówi się i pisze, że zatracił zmysł tajemnicy. Nasi technicy i przyrodnicy śladem dziewiętnastowiecznych pozytywistów do dziś utrzymują, że istnieją tylko problemy do rozwiązania — „świat tajemnicy" nie istnieje.

Rozwiązanie zaś problemów, to tylko kwestia czasu, kosztów i zespołu specjalistów. Z punktu widzenia wiary sprawa nie jest bagatelna. Mamy bowiem do czynienia z taką formacją intelektualną, która nie jest w stanie przyjąć „świata tajemnicy", a tym samym przyjąć chrześcijaństwa. Wobec tego w wielu wypadkach w naszym nauczaniu trzeba będzie zacząć od problemu tajemnicy — od uświadomienia, że istnieją sprawy, istnieje rzeczywistość, która absolutnie przekracza możliwości ludzkiego umysłu. Zważywszy zaś niewystarczającą wiedzę religijną młodej inteligencji trzeba zaczynać od wyjaśnienia, na czym polega wiara i co to znaczy wierzyć w sensie chrześcijańskim. Trzeba przedstawić całą złożoność aktu wiary, zaakcentować granice racjonalne i istotne znaczenie łaski, której na ogół nie docenia się w wierzeniu. Warto także pokazać wiarę w jej aspekcie personalistycznym jako spotkanie z Bogiem i w jej rzeczywistości nadprzyrodzonej, jako coś, co jest ponad wszystkim, co przekracza możliwości ludzkiego pojmowania. Należałoby uświadomić całą dynamikę wiary ze wszystkimi elementami wzrostu. Młodzi, zwłaszcza ci „z pogranicza", często proszą: — Pomóżcie nam uwierzyć, powiedzcie i pokażcie nam jak to się „robi" jak się wierzy! Przekonajcie nas, że to jest sensowne, wzbogacające!

Z tego wynika, że współczesne duszpasterstwo poza sprawowaniem sakramentów św., poza służbą ołtarza i nauczaniem musi przekazywać ludziom coś ze swego doświadczenia wiary, z własnej drogi i własnej więzi z Bogiem. Trzeba się swoją wiarą dzielić jak chlebem...

Niezbędne jest ponadto uzupełnienie wyjaśnień dotyczących istoty chrześcijaństwa i jego fundamentalnych zasad. Trzeba pokazywać uniwersalistyczny charakter chrześcijaństwa, jego humanistyczne wartości, zbieżność z najlepszymi tendencjami ludzkiej natury, jego transcendentność i nadprzyrodzoność, a równocześnie jego historyczność, związanie z ziemią i z prawami tego świata.

Analizując chrześcijańską wizję stosunków międzyludzkich należałoby kłaść nacisk na to, na co dzisiejszy człowiek jest szczególnie uczulony, mianowicie — na braterstwo, wolność, sprawiedliwość, pokój i poszanowanie ludzkiej godności.

Kiedyś miałem okazję mówić na temat dokumentów soborowych właśnie do ludzi „z pogranicza". Poruszyłem tylko najistotniejsze propozycje soborowe, zawarte w konstytucjach, dekretach i deklaracjach. Słuchacze byli zafascynowani. Ich rozumienie i wiedza o chrześcijaństwie były tak dalekie od tego, co im przedstawiłem, że wśród pierwszych pytań, które później otrzymałem, znalazło się takie: Czy jestem księdzem katolickim. Ich znajomość chrze-

ścijaństwa i Kościoła nie przekraczały wiedzy z zakresu szkoły podstawowej i to w wydaniu najmniej ciekawym. Nie zdawali sobie sprawy z tego, że chrześcijaństwo może być tak szerokie i humanistyczne, pełne szacunku dla ludzkiego trudu i dla ludzkiej myśli, nawet w wypadku, gdy myśl ta nie byłaby zgodna z chrześcijańskim rozumieniem rzeczy. Stąd wynika potrzeba naświetlania całej głębi, dorobku, humanizmu i bogactwa chrześcijaństwa.

3. DOWARTOŚCIOWAĆ MYŚLENIE

Kolejna rzecz, którą dobrze byłoby sobie uzmysłowić w naszym duszpasterstwie, a nawet w naszej religijności, dotyczy konieczności dowartościowania funkcji myślenia. Trzeba inżynierom, lekarzom, nauczycielom i innym pozwolić na myślenie w kwestiach religijnych. Pozwolić na kwestionowanie, na stawianie denerwujących pytań, więcej, inspirować to myślenie, pobudzać do stawiania pytań.

Chrześcijaństwo jest propozycją wybitnie intelektualną, o szerokim wachlarzu problemów i relacji, które z natury rzeczy domagają się intelektualnego zaangażowania. Z myśleniem, u nie zawsze wystarczająco wykształconych religijnie „inżynierów", wiąże się niebezpieczeństwo „manowców". Ewentualność błądzenia nie przekreśla jednak pozytywów myślenia. W atmosferze poszukiwań i napięcia intelektualnego następuje bowiem zbliżenie z Tym, który tkwi u fundamentów każdego ludzkiego niepokoju religijnego, zbliżenie wewnętrzne, religijne, zobowiązujące, a zaproponowane prawdy objawione stają się nie tylko zaakceptowane, lecz także nasze, własne — o co przecież chodzi.

Chrześcijaństwo jest religią domagającą się także określonych postaw moralnych, wyrzeczeń, dyscypliny itp. Wszystko to czasem bywa mało czytelne, albo przynajmniej zbyt wymagające w kontekście — powiedzmy sobie — dzisiejszego świata. Młodzi mówią: — Jeżeli mamy się „krótko trzymać", to musimy wiedzieć, a nawet musimy być przekonani o tym, że tak ma być i dlaczego. Łatwiej zresztą zdobywać się na coś, co stało się nasze, własne, czego dorobiliśmy się w trudzie.

Przekonania i dobre postanowienia rodzą się w atmosferze myślenia. Warto zatem do niego zachęcać. Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że myślenie nie załatwia wszystkiego, że jest tylko jednym z dość ważnych elementów składających się na to, co nazywamy życiem religijnym. Problem jest bardzo szeroki. Przy dzisiejszym kołowrotku życiowym i przy wszechpotężnym wpływie prasy, radia i telewizji, myślenie własne staje się luksusem. Ludzie w ogromnej większości są odbiorcami gotowych myśli. Ktoś złośli-

wie powiedział, że na świecie istnieje najwyżej kilka tysięcy osób głęboko myślących — reszta to odbiorcy spreparowanych schematów, planów, koncentratów, to abonenci cudzego dorobku myślowego.

Myślenie ponadto jest fatygą, a nie każdy ma ochotę się trudzić, jeśli nie dostrzega w tym własnej korzyści. Daje się również zaobserwować pewien lęk przed myśleniem. Prowadzi ono bowiem do różnych zakwestionowań, prowokuje do stawiania niewygodnych i domagających się odpowiedzi pytań. Dlatego wydaje się, że funkcją Kościoła w świecie tak bardzo spolitechnizowanym i dotkniętym bakcylem małej stabilizacji będzie, między innymi, niesienie pożądanego fermentu myślowego.

4. POSTAWIĆ NA PISMO ŚW.

Po Soborze Watykańskim II truizmem stało się hasło powrotu do źródeł, do Pisma św. Hasło to nieźle przyjęło się na polskim gruncie. Znaczny procent inteligencji zaopatrzył się w Pismo św. Co więcej — wielu młodych czyta je codziennie. Zdarzają się rodziny, w których każdego ranka czyta się urywek Ewangelii, następnie ojciec lub matka komentuje. Zainteresowanie Pismem św. wzrasta, chociaż nie wszyscy z jego czytaniem mogą sobie poradzić. Często mówią — to są rzeczy znane, teksty ewangeliczne nie przemawiają do nas, Chrystusa tam nie znajdujemy.

Stawia to przed duszpasterzem zadanie zachęcenia do posiadania Pisma św., a następnie trzeba uczyć, jak je czytać, rozumieć i jak z niego korzystać. Czytanie Pisma św. z wiarą, że to jest słowo Boże, równa się spotkaniu z Chrystusem, a zatem stwarza szanse obcowania z Bogiem przez Słowo, bo „żywe jest słowo Boże" (Hbr 4, 12). Obcowanie tego rodzaju posiada ponadto pewne elementy doświadczenia, konkretu, co bardzo pomaga zwłaszcza technikom przybliżyć sobie „niepojęte sprawy Boże".

5. DOWARTOŚCIOWAĆ CODZIENNOŚĆ

Podstawowym problemem w życiu religijnym człowieka jest zagadnienie jego więzi z Bogiem. Do tego zmierza wszystko, co ogólnie nazywamy sprawą wiary, a więc praca naszego intelektu, wysiłki woli, rygory, do których się zobowiązujemy, łaska, która jest nam dana i wreszcie praktyki religijne, które zawsze są próbą nawiązania „kontaktu" z Bogiem. Rodzi się więc pytanie, czy praktyki religijne, które proponujemy młodej inteligencji są ade-

kwatne do jej potrzeb i spełniają funkcję „więzi" łączącej człowieka z Bogiem.

Oczywiście, Msza św. i sakramenty św. w swojej istocie są poza wszelką dyskusją. Ośrodkiem i kośćcem „praktyk" była, jest i będzie Msza św. i sakramenty św. Można zapytać tylko, czy sama liturgia Mszy św., którą aktualnie sprawujemy, spełnia swą rolę. Otóż wydaje się że, niestety nie.

Msza św. dla licznej grupy inteligencji ciągle jest jeszcze czymś „mało czytelnym", nawet w wypadku, gdy umie się wyrecytować formułkę katechizmową i gdy systematycznie się w niej uczestniczy. A przecież we Mszy św. tkwi jakaś wielka szansa wprowadzenia ludzi w Bożą rzeczywistość przez konkret ołtarza. Głębiej przeżyta Msza św. niesłychanie człowieka zobowiązuje, zmusza do ustosunkowania się do treści, którą przedstawia, wprowadza w kontakt osobowy z Chrystusem. Dlatego liturgię Mszy św. trzeba tak zorganizować i tak sprawować, by z jednej strony była ona uobecnianiem tajemnicy paschalnej, a z drugiej — współofiarą całej wspólnoty uczestniczącej.

Młodzi, gdy rozmawiamy z nimi na temat „praktyk", ciągle mówią: — Jesteśmy zapędzeni, nie mamy czasu, nie potrafimy się skupić etc. Nie rezygnując zasadniczo z klasycznych form kontaktu z Bogiem, trzeba chyba jednak dowartościować dla życia religijnego kontakty międzyludzkie i najzwyczajniejszą ludzką pracę. Żyjemy wśród ludzi, ciągle się z nimi spotykamy, ciągle coś sobie świadczymy. Czy nie należałoby naszych zwyczajnych kontaktów ludzkich odczytywać jako spotkania z Nim? Przecież to ma głębokie uzasadnienie teologiczne. Wydaje się, że w duszpasterstwie młodej inteligencji ten moment należy dowartościować.

Lwią część naszego życia zajmuje praca. Pracujemy w zakładach, pracujemy w domu. Zdajemy sobie sprawę z tego, że warsztat naszej pracy, nasza energia i zdolności, które posiadamy, to wszystko ostatecznie korzeniami tkwi w Bogu. Pracujemy na Bożej „roli", korzystamy z talentów, które zostały nam dane. Zresztą każde ludzkie działanie jest jakimś partycypowaniem w odwiecznej „akcji" Bożej. Stąd kolejne pytanie, czy w naszym nauczaniu nie należałoby inaczej spojrzeć na działanie, jako na czynnik łączący człowieka z Bogiem.

6. DIALOG DUSZPASTERSKI

Koniecznym elementem pracy jest dziś „dialog duszpasterski". Rzecz w pewnym sensie „odgórnie", teoretycznie rozwiązana. Zarówno Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej *O Ko-*

ściele, jak i Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* nawołują do dialogu, który winien być prowadzony wewnątrz Kościoła. Również od strony wiernych, w tym wypadku od strony inteligencji, jest zapotrzebowanie na dialog. Wśród młodych nie spotyka się dziś nikogo, kto chciałby tylko słuchać. Każdy z nich ma zawsze coś do zaproponowania. O cóż więc w tym dialogu chodzi?

Sprawa pierwsza, to eliminacja z duszpasterstwa postawy arbitralnej. Ewangelia jest propozycją głęboko humanistyczną, szanującą wolność i godność człowieka. Świadczy o tym Chrystusowe „jeżeli chcesz...". Młodzi często się żalą, że jesteśmy zbyt autorytatywni i apodyktyczni, że traktujemy ich lekceważąco w myśl powiedzenia: — co ty tam wiesz, naucz się najpierw katechizmu... Oni są świadomi swoich braków i swojej niewiedzy, ale mimo to chcą, żeby ich poważnie traktowano.

Sprawa druga, to postawa zrozumienia i szacunku. Inteligencja ma swoje problemy, jak każdy zresztą człowiek, i te doktrynalne i te moralne, ma pewną, własną wizję chrześcijaństwa i jego funkcji w świecie współczesnym. Wszystko to czasem ma charakter buntu i nowinkarstwa, a z punktu widzenia teologa „specjalisty" może się wydawać infantylne. Mimo to do każdej propozycji trzeba się odnosić z całym szacunkiem i zrozumieniem, gdyż jest ona wynikiem jakiejś pracy, jakiegoś przemyślenia i zaangażowania.

Młodzi czasem za dużo krytykują, czasem są zbyt agresywni i antyklerykalni, ale trzeba ich zrozumieć, gdyż oni mają dosyć dużo bardzo bolesnych doświadczeń. Zresztą krytyka, chociażby najostrzejsza, jest tym właśnie, co oni na obecnym etapie ich doświadczeń i ich rozumienia chrześcijaństwa mogą zaproponować Kościołowi. U źródeł tej krytyki leży głęboka troska o to, by Kościół był jak najbardziej ewangeliczny i jak najlepiej służył światu.

Sprawa trzecia — przedmiot dialogu. Przedmiotem dialogu będą najczęściej potrzeby poszczególnych osób lub wspólnot, sytuacja ogólna w Kościele i świecie, lub po prostu wszystko to, co niesie ze sobą życie.

7. W KIERUNKU WSPÓLNOT

W świetle tego, co wyżej powiedziano o myśleniu, szukaniu i dialogu, rodzi się znowu pytanie, gdzie się to wszystko ma odbywać? Czy aktualnie istniejące struktury parafialne stwarzają do tego warunki? Otóż wydaje mi się, że trzeba się cofnąć przynajmniej w pewnym względzie do przykładów z wczesnego chrześcijaństwa. Wczesne chrześcijaństwo rodziło się i dorastało w ma-

łych wspólnotach braterskich. Tam też kształtował się styl chrześcijańskiego myślenia i życia. Tam uczono się współodpowiedzialności za siebie. Biorąc pod uwagę pluralistyczny kształt nie tylko świata, ale i chrześcijaństwa, a nawet Kościoła, w którym obserwujemy aktualnie wiele nurtów i tendencji myślowych, wydaje się, że trzeba postawić na małe wspólnoty braterskie, w których dialog, myślenie, szukanie i dorastanie mogłoby się kształtować.

Zapotrzebowania różnych ludzi są różne. Zdajemy sobie sprawę z tego, że o co innego będzie chodziło „katechumenom", o co innego ludziom „z pogranicza", u których same podstawy wiary zostały zakwestionowane, a jeszcze o coś innego tym, którzy nie mogą na przykład pogodzić się z encykliką *Humanae vitae*. Prowadzenie dialogu w pełnym tego słowa znaczeniu wśród młodej inteligencji możliwe jest chyba tylko w chrześcijaństwie typu wspólnotowego. Zaznaczyć należy, że wspólnoty, o których tutaj mowa, nie mają być żadnymi organizacjami. Jest to po prostu młody, myślący i szukający swego miejsca Kościół. Wspólnoty braterskie mogą się rozwijać w dwu kierunkach. Pierwszy, to parafia typu personalnego (w wielkich ośrodkach miejskich tego typu parafie są koniecznością), pracująca na zasadzie niewielkich wspólnot braterskich, które kształtują się w zależności od potrzeb. Kierunek drugi — to praca w ramach aktualnie istniejącej struktury parafialnej, z tym, że — jak już o tym była mowa wyżej — trzeba parafię przeorganizować w kierunku wielopoziomowości. Ponadto w kontaktach i dialogu duszpasterskim należałoby lansować ideę tzw. domów otwartych, domów dla drugich, w których byłaby okazja rozmowy na tematy poważne. Wtedy wiele z naszych domów stanie się miejscem najautentyczniejszej, głębokiej troski najpierw o sprawy ludzkie, a później i chrześcijańskie.

Postulowane wyżej wspólnoty są jak najbardziej zbieżne z aktualnymi tendencjami społeczno-kulturowymi. Dzisiejsze przejawy renesansu dawnych salonów (wprawdzie nie są to salony, lecz „kafejki") nie są niczym innym, jak tylko próbą wzajemnego dogadywania się w niewielkich grupach.

Problem młodej inteligencji, ze względu na jej społeczną funkcję, w odniesieniu do przyszłości chrześcijaństwa w Polsce jest zagadnieniem węzłowym, którego nie można nie doceniać, tym bardziej, że sytuacja religijna wśród młodych nie jest najlepsza. Bardzo wielu z nich jest bowiem na drodze odejścia od wiary. To właśnie wskazuje na fakt, że eksperymenty i nowe podejście w pracy duszpasterza to sprawy nadzwyczaj pilne.

Jan Pałyga SAC

MICHAŁ BOGDANOWICZ

„GDZIE SIĘ NIEBO Z ZIEMIĄ SPOTYKA"

Nie byłem nigdy ministrantem. Jako mały chłopiec patrzyłem z zazdrością na tych spośród moich kolegów, którzy umieli jednym tchem recytować „kwaremerepulis" i inne skomplikowane łacińskie wersety, wiedzieli, co to jest „pierwsze i drugie wino" i potrafili głośno i równo dzwonić pięknie złoconymi dzwonkami. Dopiero znacznie później miałem się dowiedzieć, że słowa „quare me repulisti" pochodzą z Psalmu 42, który odmawiany po polsku brzmi mniej może tajemniczo, ale znacznie zrozumialej. Miałem się też dowiedzieć, że dzwonek nie jest niezbędnym elementem liturgii, oraz że posługujący się nim chłopcy w białych komeżkach spełniają swe funkcje w imieniu całego zgromadzonego Ludu Bożego, który wprawdzie ma udział w kapłaństwie Chrystusa, ale o tym nie wie i wiedzieć nie musi, bo wiedza ta nie jest do zbawienia koniecznie potrzebną. Przyszłość miała mi przynieść wiele jeszcze innych wiadomości i przeżyć, które z czasem całkowicie zmieniły moje pojęcia o tym, co dzieje się na ołtarzu i wokół niego. Tymczasem jednak miałem kompleks niższości w stosunku do tych, którzy z ważnymi minami poruszali się w prezbiterium, jak żołnierze podczas uroczystej zmiany warty.

Byłbym niesprawiedliwy, twierdząc, że na lekcjach religii zaniedbywano uczenia o liturgii — liturgika wchodziła w skład programu dla siódmej klasy. Jednak podręcznik, z którego korzystaliśmy, tak zajmował się przedmiotem, jak szkolny podręcznik botaniki zajmuje się budową i życiem roślin: opisuje, wyjaśnia, podaje wiadomości uznane za niezbędne do ogólnego wykształcenia. Podobnie zresztą katechizm podawał w suchej formie pytań i odpowiedzi zbiór prawd wiary, których należało nauczyć się na pamięć, jak tabliczki mnożenia, a *Dzieje Objawienia Bożego* podawały streszczenie ksiąg Pisma Świętego, z którego wcale nie wynikało znaczenie, jakie ma dla współczesnego chrześcijanina historia Abrahama czy Mojżesza.

Osiągnięta na lekcjach religii i potwierdzona dobrą oceną na

świadectwie znajomość nazw części stroju kapłańskiego, naczyń i sprzętów liturgicznych, czy części składowych Mszy, nie była wielką pomocą w zrozumieniu Wielkiego Misterium dokonującego się w kościele. Jak moi koledzy, rodzice i znajomi, chodziłem do kościoła nie tylko dla wypełnienia obowiązku, ale także z autentycznej potrzeby spotkania z Niewidzialnym, zakrytym przed oczyma grzeszników zasłoną tajemniczych znaków. Podczas Mszy św. i nabożeństw starałem się zachowywać „z wewnętrzną uwagą i zewnętrzną przyzwoitością", jak pouczała książeczka do nabożeństwa — jedna z kilku, jakie były w domu. Próbowałem korzystać jak najlepiej z pomocy książeczki, stosując różne podane tam „sposoby słuchania Mszy świętej", które miały ułatwić mi „połączenie się w myśli z kapłanem".

Przedziwne to były sposoby. Jeden z nich zalecał „łączenie się sercem ze Mszą świętą" poprzez rozważanie cierpień Pana Jezusa. Należało więc rozważać: podczas Gloria — zdradę Judasza, podczas Ewangelii — zaparcie się Piotra, podczas Sanctus — okrzyki tłuszczy, podczas Przeistoczenia — przybijanie do Krzyża, itd.

Inny polecał tak modlić się podczas Komunii (oczywiście kapłańskiej; komunia wiernych znajdowała się w rozdziale o Sakramencie Pokuty, a nie o Mszy): *O, mój Jezu, jakżebym chciał(a) należeć do owych szczęśliwych chrześcijan, którym pozwolono znajdować się co dzień u św. Stołu Twego* (chodzi chyba o duchownych — uwaga moja) *...o, jak wielki byłby zysk dla mnie, najsłodszy Jezu, gdybym Cię teraz do serca mego mógł(a) przyjąć... przyjmij szczerą chęć połączenia się z Tobą..."* itd.

Było zupełnie zrozumiałe, że Komunię świętą przyjmuje się rzadko; na co dzień pozostawała „komunia duchowa", którą zalecała książeczka: *...wyobraź sobie, że Najświętsza Maria Panna, lub którykolwiek z Aniołów, albo Twoich Patronów podaje ci Hostię Najświętszą...* Wytężałem więc wyobraźnię, nie próbując się zastanawiać, jakież to straszliwe przeszkody nie pozwalają biednemu dziecku na realizację tego „szczerego i mocnego pragnienia" przyjęcia Ciała Pańskiego, zmuszając go do szukania tak przedziwnych namiastek. Jeżeli wyobraźnia nie dopisywała, lub brakowało silnej woli do wypełnienia zaleceń książeczki, było to oczywiście winą moją, a nie modlitewnika zaopatrzonego przez autorytet Kościoła w „Imprimatur" i „Nihil obstat". Czytanie „książeczkowych" tekstów podczas mszy dość szybko mi się znudziło i *Zbiorek Modlitw* powędrował na półkę, gdzie do dziś spoczywa. Skoro chodziło o łączenie się duchem i sercem z Najświętszą Ofiarą, można to było robić po swojemu — do uczestnictwa w łaskach spowodowanych przez ofiarę składaną rękami kapłana wystarczała dobra wola i fizyczna obecność w kościele. Wśród anonimowego tłumu każdy

modlił się na swój sposób, wykorzystując nastrój sakralnego wnętrza, uroczystych i niezrozumiałych obrzędów, złoconych szat, śpiewu i muzyki, starając się mocno wierzyć, że w tabernaculum i na ołtarzu jest obecny Chrystus „choć zakryty, lecz prawdziwy". Trzeba było ukorzyć rozum i zmysły, które przeszkadzały wierzyć w rzeczywistą obecność. Nie przychodziło mi nigdy na myśl (nie przypominam sobie też, by ktoś mi o tym wówczas mówił), że Chrystus ustanowił Kościół i Eucharystię nie po to, by się przed ludźmi ukryć, ale po to, by się do nich zbliżyć. Wyobrażenie sobie cudu, polegającego na udzielaniu Komunii przez Anioła lub Świętego Patrona pozwalało swobodnie przechodzić do porządku dziennego nad Największym Cudem polegającym na tym, że Zbawiciel świata jest prawdziwie obecny w zgromadzeniu swoich wyznawców i że właśnie im — grzesznym ludziom — polecił, aby sobie wzajemnie udzielali Jego Ciała, i to w sposób fizyczny, cielesny, a nie tylko duchowy. Traktowanie ciała, zmysłów i rozumu jako przeszkody w wierze, uniemożliwiało zrozumienie ich ogromnej roli w spotkaniu z Chrystusem w znaku sakramentalnym.

Gdy po raz pierwszy zetknąłem się z tzw. „Mszą recytowaną", forma ta zdecydowanie mi się nie spodobała. Trudno się temu dziwić — dla człowieka przyzwyczajonego do „słuchania" Mszy każda, nie poprzedzona odpowiednim przygotowaniem, próba zorganizowanego włączenia do częściowego choćby współuczestnictwa może oznaczać zamach na jego prawo do własnego sposobu modlitwy i przeżywania. Pierwsza niechęć minęła szybko i zacząłem się coraz bardziej przekonywać do nowego rodzaju uczestniczenia w liturgii. Zasadnicze znaczenie odgrywał tu kontakt z ośrodkiem duszpasterstwa akademickiego, pogłębienie wiedzy religijnej, zapoznanie się z mszałem i czynne włączenie się w organizowanie spotkań liturgicznych.

Podobały mi się teksty liturgiczne, tak bardzo różniące się od ckliwych i „słodkich" modlitewek z książeczek do nabożeństwa. Możliwość wspólnego odmawiania części tekstów (wspólnie z kapłanem po łacinie, czy równolegle z nim po polsku) oraz cichego odczytywania innych tekstów z mszalika — dawały poczucie współuczestnictwa. Niepostrzeżenie zrodziła się potrzeba wspólnoty — łatwiej było wspólnie modlić się w gronie przyjaciół, niż indywidualnie w środowisku obcym.

Zbliżenie się do liturgii zrodziło też jednak szereg trudności i wątpliwości. Nie mogłem na przykład zrozumieć sensu „odmawiania" przez kapłana po łacinie wyjątku z Ewangelii, który miał być za chwilę odczytany głośno w języku zrozumiałym dla wszystkich. Dziwiło mnie, że Modlitwa Pańska, tak często odmawiana wspólnie, właśnie we Mszy zarezerwowana jest wyłącznie dla

kapłana. Nie rozumiałem, dlaczego słowa Przeistoczenia musiały być tajemniczo szeptane do kielicha, jak zaklęcia magiczne. Zastanawiałem się, dlaczego ksiądz odprawiający „prywatną" Mszę w pustym kościele odwraca się od ołtarza z pozdrowieniem „Dominus vobiscum", skoro ani ławki, ani filary mu nie odpowiedzą. Te i bardzo wiele podobnych wątpliwości trzeba sobie było jakoś wyjaśniać. Dla wielu z nich niestety logicznego wyjaśnienia nie było. W owych czasach bowiem mało było rzeczy, które wydawały się równie trwałe i nietykalne, jak rubryki mszału, czy formuły wszystkich modlitw w nim zawartych. O odnowie liturgii mało kto myślał, a prawie nikt nie mówił. Szczytem możliwości włączenia się człowieka świeckiego w liturgię wydawało się być wyjaśnienie i przyjęcie istniejących form w oparciu o nauczenie się łaciny i zakupienie grubego mszalika. Głębsze zainteresowanie liturgią pozostawiano Ojcom Benedyktynom, lub innym pobożnym zakonnikom. Uważano zresztą, że wśród mnóstwa problemów współczesnego Kościoła sprawa liturgii nie należy do najważniejszych.

Pewnego rodzaju punktem zwrotnym stało się dla mnie zetknięcie z księdzem, który przez wiele lat pobytu we Francji i Włoszech brał czynny udział w ruchu odnowy liturgicznej. Jego wiedza i doświadczenie, a przede wszystkim zapał i osobiste zaangażowanie, pociągnęły grupę młodzieży. Powstał niewielki zespół, który wziął sobie za cel bliższe zapoznanie się z zagadnieniami liturgii. Spotykaliśmy się systematycznie na prelekcjach, seminariach i dyskusjach. Poświęcone one były nie tylko wyjaśnianiu istniejących form i ich historycznego rozwoju, ale przede wszystkim miały za cel poznanie istoty i treści liturgii w oparciu o solidne studium biblijne.

Każde spotkanie przynosiło coś nowego. Odkrywaliśmy rzeczy, o których dziś już się mówi i pisze, ale które wtedy były dla nas prawdziwą rewelacją. Wiele i przy różnych okazjach mówiliśmy o Kościele, o zgromadzeniu chrześcijańskim w ogóle i o zgromadzeniu liturgicznym w szczególności, o roli Ludu Bożego i o jego udziale w misji Chrystusa. Innym niż dawniej okiem zaczęliśmy patrzeć na funkcje poszczególnych członków Kościoła. Zrozumieliśmy, że liturgia jest zbiorowym aktem całej społeczności, a nie wyłączną domeną duchownych, pozostawiającą masie wiernych rolę biernych świadków.

Wiele czasu poświęciliśmy zastanawianiu się nad rolą znaków i symboli, będących językiem wyrażającym i przekazującym treści, które w żaden inny sposób nie mogą być wyrażone — znaki i symbole będące elementami liturgii staraliśmy się rozpatrywać na tle ich roli w całej kulturze ludzkiej. Rozważając stosunek zachodzący między treścią i formą znaku, dostrzegliśmy ogromne znaczenie tej

ostatniej — przecież forma decyduje o tym, w jakim stopniu treść dociera do tych, którym ma być przekazana; Znak sakramentalny zaczęliśmy rozumieć nie jako automat do przekazywania człowiekowi łaski Bożej (takie rozumienie wynikało niestety dla wielu z otrzymanego w dzieciństwie tradycyjnego wychowania religijnego), ale jako jedyną w swoim rodzaju drogę do nawiązania kontaktu człowieka z Rzeczywistością Nadprzyrodzoną poprzez udział w Znaku. Forma znaku i sposób, w jaki autentycznie wyraża ona treść w nim zawartą — to fundamentalny warunek decydujący o tym, jaki będzie ten kontakt. Angażując ciało, zmysły, rozum i uczucia pozwala znak sakramentalny całemu człowiekowi, a nie tylko jego duszy włączać się w Bożą Rzeczywistość.

Należyte zrozumienie Sakramentów wymagało bardzo obszernego przygotowania. Zanim zaczęliśmy analizować liturgię Chrztu, poświęciliśmy wiele czasu na przypomnienie sobie z Pisma Świętego Paschy Starego i Nowego Testamentu, na pogłębienie (również w kontekście biblijnym) wiedzy o Kościele i Ludzie Bożym, na zanalizowanie bogatej symboliki wody, oleju, światła, świątyni itd., oraz zmienności tej symboliki w zależności od warunków geograficznych, historycznych i kulturowych. Wszystko to umożliwiło pogłębienie zrozumienia istoty Chrztu i w nowym świetle ukazało obrzędy zawarte w rytuale.

Zastanawialiśmy się także nad rolą języka liturgicznego. Rozważając sprawę języka narodowego, mówiliśmy o tym, że wprowadzenie go do liturgii jest słuszne nie tylko ze względu na jego zrozumiałość, ale przede wszystkim dlatego, że pełni on również rolę znaku. Zwracanie się do Boga i głoszenie Jego Słowa językiem, którym zwraca się do rodziców, wyznaje miłość ukochanej osobie, czy wreszcie rozmawia o swoich sprawach codziennych, jest znakiem bezpośredniego, osobistego stosunku do Ojca. Jest też znakiem powszechności Kościoła, który żyje we wszystkich narodach, a to co ma najistotniejszego, wyraża we wszystkich językach.

Z analizy historycznego rozwoju form liturgicznych wynikało, że w ciągu wieków ulegały one licznym zmianom. Różnorodność i zmienność form cechowała liturgię pierwszych wieków chrześcijaństwa. Dopiero kilka ostatnich stuleci minęło pod znakiem uniformizmu i legalizmu — wprowadzone niegdyś elementy, które straciły dawno swoje znaczenie i swoją komunikatywność, pozostały w księgach liturgicznych na prawach nietykalnej świętości. Doprowadziło to z czasem do petryfikacji form i ich coraz większego oddalania się od życia. Coraz bliższe zapoznawanie się z liturgią bynajmniej nie ułatwiało nam zaakceptowania jej takiej, z jaką spotykalśmy się na co dzień. Wręcz przeciwnie, narastało przekonanie o konieczności jak najrychlejszych zmian.

Nie sposób wymienić, nawet w skrócie, całej problematyki spotkań, które odbywały się na przestrzeni kilku lat. Nie ograniczaliśmy się zresztą do pracy w wąskim gronie, ale staraliśmy się dzielić naszym dorobkiem, konfrontować poglądy i uczyć się od innych. Wyrazem tego były między innymi dwie Sesje Liturgiczne zorganizowane przez nas na terenie warszawskiego K. I. K.-u z udziałem wybitnych specjalistów w tej dziedzinie.

Oczywiście nasze zaznajamianie się z liturgią nie ograniczało się do teorii. Zbieraliśmy się w małej kaplicy, by uczestniczyć w niedzielnej Mszy. Wprowadzane stopniowo zmiany były na początku bardzo skromne: recytacja łacińskich i polskich tekstów, śpiewy dobrane do tematyki liturgicznej danego dnia, czytanie Lekcji i Ewangelii przez świeckich, podawanie po polsku intencji modlitw odczytywanych głośno po łacinie przez celebransa (w tym również Sekrety, którą rubryki nakazywały jeszcze wówczas odmawiać po cichu), czytanie przez kapłana Kanonu wprawdzie po łacinie, ale nie tajemniczym szeptem, tylko tak, by głos docierał do wszystkich obecnych w kaplicy, pomijanie Spowiedzi Powszechnej przed Komunią (wszyscy odmawiali ją na początku Mszy), konsekrowanie komunikantów składanych przez uczestników do puszki, wreszcie obrócenie ołtarza „twarzą do ludu". Te innowacje dziś nie tylko dozwolone, ale nawet obowiązujące, wystarczały wtedy, aby wywołać święte oburzenie zgorszonych „nowatorstwem i nowinkarstwem" obrońców niezmienności rubryk i nietykalności „odwiecznych tradycji". Gromy padające na nasze głowy i ostrzeżenia, że to się wszystko źle skończy, nie przemawiały nam jakoś do przekonania i nie skłoniły do zaprzestania „podejrzanych eksperymentów". Głęboko wierzyliśmy w słuszność tego, co robimy, i docenialiśmy znaczenie tego rodzaju działalności.

Praktyczne uczestnictwo w liturgii mszalnej pozwoliło nam lepiej zrozumieć i p r z e ż y ć rozważane uprzednio teoretycznie prawdy. Stała się dla nas oczywistością więź między liturgią, a życiem codziennym, którego jest ona integralną częścią. Uczestnicząc podczas każdej Mszy w Ciele Pańskim, coraz lepiej rozumieliśmy Jego znaczenie jako Sakramentu Wspólnoty. Msza bez Komunii zaczęła się nam wydawać okaleczała i niepełna.

Im bardziej staraliśmy się żyć liturgią, tym bardziej odczuwaliśmy potrzebę zmian. Gdy raz pojmie się znaczenie Wielkiego Orędzia Eucharystycznego (dość nieszczęśliwie nazywanego dotąd w rzymskim Kościele Kanonem), staje się nieznośnym ciężarem fakt, że jest ono głoszone w obcym, niezrozumiałym dla większości języku. Ludziom, którzy nauczyli się gromadzić wokół ołtarza-stołu, coraz trudniej zaakceptować oglądanie podczas Mszy Świętej pleców księżowskich, nawet, gdy pokrywa je bardzo piękny ornat.

Po zapoznaniu się z pięknem, prostotą i głęboką treścią psalmów przestaje człowiekowi odpowiadać śpiewanie podczas liturgii łzawych pieśni, których teksty aż roją się od podstawowych błędów teologicznych. Odnowa liturgii jest procesem lawinowym, którego nie sposób zatrzymać. Dla kogoś, kto traktuje ją na serio i osobiście, staje się sprawą zgoła zasadniczą dla całego jego życia religijnego.

Działalność naszego zespołu liturgicznego należy już do przeszłości. Wiele rzeczy, które przed kilku zaledwie laty były rewelacyjną i cenną zdobyczą dla nas, a kamieniem obrazy dla wielu obrońców „odwiecznego porządku", zyskało w międzyczasie powszechne uznanie i przyjęcie. Z entuzjazmem powitaliśmy soborową Konstytucję *O Liturgii* i następne dokumenty, które nie tylko potwierdziły w całej pełni słuszność tego, co robiliśmy, ale również otworzyły nowe horyzonty przed całym ruchem odnowy liturgicznej.

Z kilkuletniej pracy w zespole wynieśliśmy spory zapas wiedzy i doświadczeń, a także (i to jest chyba najważniejsze) postawę osobistego zaangażowania w liturgię ż y w ą, stanowiącą integralną i centralną część życia chrześcijanina. Taka liturgia musi być *semper reformanda* — zastój, petryfikacja i sztywna jednolitość nie mogą być cechami niczego, co żywe. Nauczyliśmy się widzieć dzieło odnowy liturgicznej w perspektywie całej Wielkiej Odnowy w Kościele — nowego spojrzenia na Lud Boży i istotę Kościoła, na rzeczywistość doczesną, na rozumienie Słowa Bożego i na sposób przekazywania prawd wiary. Wyrobiliśmy też w sobie postawę stałego poszukiwania nowych prawd i nowych doświadczeń, dzięki którym człowiek coraz lepiej i coraz pełniej może rozumieć odnowę życia religijnego i włączać się w nią. Szczególne znaczenie mają doświadczenia, czy przeżycia, które czasem potrafią wzbogacać życie religijne bardziej, niż to mogą uczynić obszerne studia teologiczne.

Przed dwoma laty uczestniczyłem we Francji w dziesięciodniowym spotkaniu grupy ludzi — katolików i protestantów — zaangażowanych we wspólną działalność społeczną. Zjechali się z różnych miast, reprezentowali różne zawody, wiek ich wahał się od 20 do 60 lat, w większości nie znali się dotychczas osobiście. Jednak od pierwszego dnia dały się odczuć bardzo silnie łączące ich więzy — wspólne dążenie do oddziaływania w społeczeństwie w duchu Ewangelii. Choć atmosfera dyskusji była nieraz bardzo gorąca i różnice poglądów niemałe — łatwo poczułem się wśród nich jak w rodzinie. Równie swojska i przyjacielska atmosfera panowała podczas spotkań liturgicznych, które odbywały się codziennie. Nie przeszkadzało mi to, że teksty nowych Modlitw Eucharystycznych

były odmawiane w obcym dla mnie języku; wręcz przeciwnie — ten sam wysiłek, którego wymagało rozumienie wykładu, czy zabranie głosu w dyskusji, pomagał lepiej włączyć się we wspólnotę francuskich przyjaciół. Szczególnym przeżyciem była wspólna Komunia. Wszyscy zliżali się ze śpiewem do ołtarza, ustawiali się kręgiem wokół niego, otrzymywali do ręki Ciało Pańskie (gruba hostia miała s m a k c h l e b a !) i pili kolejno z jednego Kielicha. Celebrans przyjmował Komunię ostatni. Po raz pierwszy naprawdę przeżywałem Komunię jako braterską ucztę eucharystyczną i zrozumiałem lepiej symbolikę dzielonego chleba. Odtąd już wiem, że forma, w jakiej przyjmuje się Ciało Pańskie, nie jest sprawą ani obojętną, ani mało ważną. Jej znaczenie dla sposobu włączenia się człowieka w Bożą Tajemnicę Sakramentu Wspólnoty i Miłości jest zgoła fundamentalne.

Spotkania liturgiczne podczas sesji dały mi możność przeżyć na nowo nie tylko udział w Eucharystii, ale także dramat separacji od Stołu Pańskiego. Było to podczas liturgii protestanckiej. Liturgia Słowa zawsze odprawiana była wspólnie — podkreślało to doskonale rolę, jaką dla jedności spełnia Słowo Boże. Niestety, nie można było wspólnie sprawować Eucharystii. Siedzieliśmy w tym samym budynku kościelnym, gdzie nad tym samym chlebem i nad tym samym kielichem wypowiadane były przy tym samym ołtarzu te same słowa: „bierzcie i jedzcie... bierzcie i pijcie z niego wszyscy". A na wzywające uczestników liturgii protestanckiej słowa „chodźcie, wszystko gotowe!" musieliśmy pozostać na miejscach i przyglądać się, jak nasi bracia dzielą się Chlebem Eucharystycznym, wierząc, że uczestniczą przez to w Ciele i Krwi Pańskiej. Jestem głęboko przekonany, że taki moment, gdy człowiek czuje się jak dziecko odsunięte od stołu rodzinnego, o wiele lepiej uświadamia cały absurd podziału chrześcijaństwa, niż by to uczyniły długie studia nad zagadnieniami ekumenizmu.

Źródłem nowych przeżyć i doświadczeń był dla mnie udział we Mszy odprawianej w różnych okolicznościach poza kościołem. Prowizoryczny ołtarz sporządzony z plecaków lub kajaka w warunkach obozowych lub ze zwykłego stołu w mieszkaniu lub sali zebrań, brak scenerii związanej z tradycyjnym wnętrzem sakralnym — doskonale pomagają w uświadomieniu sobie wszechobecności Boga i uniwersalnego charakteru Ofiary Eucharystycznej. Ułatwiają też one zrozumienie i odczucie powiązania liturgii z życiem codziennym. Warunki te wymagają również aktywniejszego niż zwykle udziału wszystkich uczestników, na których spada obowiązek przygotowania miejsca, ustawienia i przybrania ołtarza, dbałości o sprzęt liturgiczny. Dochodzi do tego wspólne wybiera-

nie i przygotowywanie tekstów do śpiewu i recytacji, wspólne układanie Modlitwy Wiernych (obejmującej swą tematyką zarówno intencje ogólne, jak też codzienne, życiowe sprawy uczestników) itp. Ludzi, biorących udział w takim spotkaniu liturgicznym, nie trzeba przekonywać o uprawnieniach świeckiego jako odpowiedzialnego współuczestnika wspólnoty dzieci Bożych.

W pogłębieniu zrozumienia Sakramentu Pokuty znakomicie pomogła mi, podobnie jak wielu innym osobom, zbiorowa, społeczna forma jego sprawowania. Wspólny śpiew, czytanie kilku odpowiednich wyjątków z Pisma Świętego i krótka homilia — stanowią punkt wyjścia do rachunku sumienia. W krótkim rozważaniu przewodniczący wymienia grzechy, na które dana wspólnota powinna zwrócić szczególną uwagę. Chodzi głównie o grzechy popełniane w stosunku do społeczności, oraz o grzechy, za które odpowiedzialność spada na społeczność. Po chwili skupienia i wspólnym odmówieniu Spowiedzi Powszechnej podchodzimy do spowiedników i następuje cicha spowiedź indywidualna, chociaż na oczach całej grupy. Na zakończenie ogłasza się wspólną dla wszystkich spowiadających się pokutę. Pojednani pomiędzy sobą i z Bogiem, wspólnym śpiewem rozpoczynamy Mszę... Nie ma tu właściwie żadnych rewelacji; najsurowszy nawet rygorysta nie mógłby zarzucić żadnej nieformalności w sposobie udzielania sakramentu. A jednak udział w tak zorganizowanej liturgii pokutnej uświadamia uczesnikom, bez żadnych nawet komentarzy, że przebaczenie Boże otrzymujemy również za pośrednictwem innych ludzi, których mamy także prosić o wybaczenie grzechów względem nich popełnionych. Wiele osób mówiło mi, że przy tej okazji po raz pierwszy udało im się przystąpić do spowiedzi bez oporów wynikających z jakiegoś lęku i skrępowania.

Mógłbym przytaczać wiele jeszcze przykładów doświadczeń związanych z uczestnictwem w różnych formach liturgicznych — jest ich wiele i stale ich przybywa. Ale i na podstawie tych, o których wspomniałem, można chyba mówić o znaczeniu, jakie mają one dla rozwoju świadomości religijnej. W wychowaniu do liturgii nie może zabraknąć przygotowania teoretycznego, dotyczącego prawd wiary — bez „wtajemniczenia" nie można sobie wyobrazić uczestnictwa. Byłoby jednak błędem sądzić, że to wystarczy. Równocześnie z teorią musi przychodzić praktyczne doświadczenie — język znaków i symboli jest tym elementem wtajemniczenia, który niczym nie da się zastąpić. Wychowanie do liturgii musi odbywać się poprzez liturgię. Pogłębienie świadomości religijnej umożliwia włączenie się w nowe formy liturgiczne, ale z drugiej strony formy te pogłębiają świadomość religijną. Nie można nauczyć się pływać,

nie wszedłszy do wody — „sucha zaprawa" i wykład teoretyczny bardzo pomagają, ale nigdy nie zastąpią praktycznego doświadczenia, a stają się w pełni zrozumiałe i potrzebne dopiero po ich wypróbowaniu na głębokiej wodzie.

Praktyka i doświadczenie stanowią jedyną drogę do wypracowania nowych, żywych form liturgicznych, których nie uda się stworzyć metodą teoretycznych rozważań komisji złożonych nawet z najlepszych specjalistów — życia nie można tworzyć zza biurka. Rozumie to doskonale papieska Komisja Liturgiczna, współpracująca z licznymi ośrodkami eksperymentalnymi, które nie tylko sprawdzają w praktyce i oceniają zmiany wprowadzane na polecenie władz kościelnych, ale prowadzą również eksperymenty w ścisłym sensie tego słowa (oczywiście informując o tym Komisję Liturgiczną i dzieląc się z nią swoim doświadczeniem). Ścisła współpraca z tego rodzaju ośrodkami działającymi w różnych krajach i środowiskach umożliwiła już wypracowanie szeregu nowych i zdających praktyczny egzamin form. Przykładem tego mogą być wprowadzone do powszechnego użytku przed rokiem nowe Modlitwy Eucharystyczne. Od kilku lat używano już na zasadzie eksperymentu różnych ich tekstów. Umożliwiło to krytyczną ocenę wartości tych Modlitw i ostatecznie doprowadziło do oficjalnego zatwierdzenia trzech spośród nich. Podobnie przedstawia się sprawa tłumaczeń na języki narodowe. Miałem w ręku wydanie francuskie, które ukazało się tuż po łacińskim. Na stronie tytułowej widnieje uwaga: „wydanie prowizoryczne", a we wstępie informacja, że tekst ten oddaje się wiernym do użytku do czasu ustalenia oficjalnego, poprawionego tłumaczenia ostatecznego. To ostatnie będzie tym lepsze, im powszechniej zostaną sprawdzone w praktyce teksty tymczasowe.

Istnienie grup eksperymentalnych nie grozi zamieszaniem i anarchią, jeżeli grupy te będą należycie przygotowane i kierowane. Nie może być zresztą mowy o anarchii tam, gdzie istnieje autentyczna wspólnota chrześcijańska pozostająca w żywym kontakcie z hierarchią, opartym na wzajemnym zaufaniu. Istnienie „awangardy" konieczne jest we wszystkich dziedzinach życia, a więc również i w życiu liturgicznym. Trudno sobie wyobrazić możliwość stworzenia form, które mogłyby mieć charakter uniwersalny. Zasada stopniowego wprowadzania nowych form nie musi oznaczać koniecznie stopniowania tylko w czasie. Może to być stopniowanie w zależności od warunków, środowiska, przygotowania uczestników itp. W tej samej parafii żyją i chcą się modlić ludzie kompletnie nie przygotowani do liturgii obok takich, dla których wprowadzenie daleko posuniętych reform jest już autentyczną i palącą potrzebą. Znalezienie „złotego środka" nie zadowoli ani jednych

ani drugich. Jedynym wyjściem jest umożliwienie każdemu znalezienia takiej formy, jaka jest dla niego najwłaściwsza. Widziałem parafie, w których w niedzielne przedpołudnie doskonale godzono następujące po sobie: śpiewaną Mszę łacińską, recytowaną Mszę całą w języku narodowym i młodzieżową Mszę big-beatową. Pluralizm form konieczny jest zresztą nie tylko ze względu na przygotowanie i przyzwyczajenia świeckich uczestników liturgii. Niebagatelna jest sprawa przygotowania księży — nie można zmuszać ich starszego pokolenia do wprowadzenia „na siłę" zmian, których potrzeby nie odczuwają, podobnie, jak nie powinno się powstrzymywać tych, którzy wraz z odpowiednio przygotowanymi grupami wiernych chcą szukać nowych, lepszych form.

Trudności, na jakie napotyka odnowa liturgiczna w Polsce, są bardzo często wyolbrzymiane. Mówi się zwykle przy tej okazji o niechęci ludności wiejskiej do wprowadzanych zmian. Jeżeli niechęć ta gdzieś się pojawia, to świadczy ona przede wszystkim o nieumiejętności i nieudolności reformatorów. Znam osobiście wiele przykładów wiejskich parafii, gdzie reforma liturgiczna przebiega znacznie sprawniej i szybciej niż w wielu ośrodkach miejskich i to nie tylko pod względem formalnym, ale też pod względem głębokiego zrozumienia i przeżycia odnowy. Uważam, że parafia wiejska ma szczególnie dogodne warunki do realizacji reform liturgicznych. Po pierwsze bowiem stanowi ona jeszcze stosunkowo żywą, autentyczną społeczność, blisko związaną z Kościołem. Po drugie — ludność wiejska żyjąca w bliskim kontakcie z przyrodą, kultywująca do dziś dnia żywe tradycje i obyczaje ludowe, jest szczególnie wrażliwa na język znaków i symboli (oczywiście nie tych, które się sztucznie stwarza i mechanicznie narzuca). Bogaty skarbiec tradycji ludowych, znajdujących często miejsce w licznych praktykach paraliturgicznych, może stać się bazą do umiejętnie prowadzonej odnowy życia liturgicznego.

Miałem ostatnio okazję przekonać się, jak reagują na zmiany wprowadzone do liturgii ludzie nieprzygotowani — reprezentujący bardzo tradycyjną formację religijną lub indyferentni religijnie. Dla wielu spośród nich wprowadzenie języka polskiego, uproszczenie obrzędów i większa ich zrozumiałość, wprowadzenie nowych elementów itp. stało się czynnikiem pobudzającym do myślenia i wzbudzającym zainteresowanie sprawami związanymi z religią. Tam, gdzie nowe formy liturgiczne wprowadzane są „con amore", z osobistym zaangażowaniem się w nie księdza i części świeckich, bardzo rzadko spotkać się można z reakcją niechęci czy niezrozumienia.

Nie jestem liturgistą. Trudno byłoby mi nawet nazwać się liturgistą-amatorem. Nie przeczytałem nawet małej części dzieł, które na ten temat napisano. Wydaje mi się natomiast, że mam prawo zabierać głos na ten temat, bo dotyczy on spraw, które stanowią istotną część mojego życia. Wielki proces odnowy liturgicznej dopiero się rozpoczął. Odwrócenie ołtarza i przetłumaczenie na języki narodowe tekstów liturgicznych są tylko jego wstępnym etapem, po którym przyjdą dalsze. Jak one będą wyglądały i co przyniosą — zależy to, z Bożą pomocą, od nas, zwykłych świeckich i duchownych Świętej Liturgii uczestników.

Michał Bogdanowicz

HALINA BORTNOWSKA

MODLITWA: PROBLEM CZY PRZYWILEJ?

Oddawanie czci Bogu nie wymaga uzasadnień — podobnie jak nie wymaga ich miłość. W czci Bożej wyraża się akceptacja tajemnicy otaczającej życie ludzkie. Dla tych co wierzą w Boga, który objawił się nam w Jezusie Chrystusie, cześć Boża jest bardziej przywilejem niż problemem, ponieważ dzięki niej człowiek może uczestniczyć w radości, pokoju i miłości Boga. Bóg sam gromadzi swój lud, aby Mu oddawał cześć, i Bóg sam jest sprawcą naszej odpowiedzi na Jego wezwanie.

(*Sprawozdanie Sekcji V Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów*, Upsala 1968)

Czy można się zgodzić z tym twierdzeniem? Czy istotnie wierzący przeżywają dziś modlitwę i uczestnictwo w sakramentach raczej jako przywilej niż jako problem? Oczywiście trzeba tu rozróżnić dwie płaszczyzny: bywa tak, że to co obiektywnie, lub w oczach zewnętrznych obserwatorów, jest przywilejem, subiektywnie staje się problemem w sensie trudności, sprawy, która wymaga wysiłku i bynajmniej nie jest prosta. Przed kilku laty biskup Robinson podjął tę kwestię w swej głośnej książce *Honest to God* i powracał do niej wielokrotnie także w późniejszych pracach [1]. Jeden z pierwszych i w sposób niezwykle jasny Robinson postawił tezę, że nowe przemyślenie wiary względnie jej kryzys oznacza także nowe ustawienie sprawy modlitwy — i tu także bez jakiegoś kryzysu się nie obejdzie, choć może to w istocie być kryzys wzrostu i oczyszczenia, znany teologii ascetycznej od wieków. Warto wspomnieć, że o wielu takich kryzysach — całkiem niezależnie od teologicznych rewolucji — piszą nasi czytelnicy w przeprowadzonej przez „Znak" ankiecie o modlitwie. Mówi o tych sprawach także wcześniejsza jeszcze ankieta „Tygodnika Powszechnego" „Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę".

[1] John A. T. Robinson, *Honest to God*, SCM Press, London 1963, przekł. pol. *Uczciwie wobec Boga*, „Znak", Kraków 1966, por. również tegoż autora *But That I Can't Believe*, Collins, 1967.

Od innej strony zagadnienie charakteru modlitwy chrześcijańskiej zyskało nową aktualność w związku z reformą liturgii w Kościele Rzymsko-katolickim i z ewolucją ruchu liturgicznego, także w obrębie innych wyznań (np. anglikańskim). Ogromnie ważną rzeczą jest fakt, że na całym świecie ruch liturgiczny zrasta się obecnie z ruchem ekumenicznym: poszukiwanie właściwych form kultu i jego istotnego sensu dokonywane jest obecnie coraz bardziej wspólnie. Nie jest rzeczą przypadku, że na ostatnim Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów (Upsala 1968) [2] po raz pierwszy zagadnienia liturgiczne omawiane były w ramach osobnej pełnoprawnej grupy roboczej (Sekcja V: Kult Boży w sekularyzującym się świecie). Wśród uczestników byli ludzie o bardzo różnym doświadczeniu i przygotowaniu — od biskupów po dziennikarzy — reprezentujący szeroką gamę poglądów na zagadnienia będące przedmiotem debaty: od wyłącznego akcentowania chrześcijańskiego p r z y w i l e j u modlitwy po pewnego rodzaju zakwestionowanie teocentrycznego charakteru kultu (spotkanie z bliźnim „na poziomie głębi" jest istotnym, jeśli nie najważniejszym elementem tego, co można nazwać modlitwą). Na jednym skrzydle skrajnym znajdowali się silnie w tej sekcji reprezentowani teologowie prawosławni, na drugim (o wiele słabsi liczebnie) zwolennicy „teologii śmierci Boga" i podobnych kierunków [3].

Wszyscy zgadzali się, że kryzys jest faktem: cytowane wyżej sprawozdanie jasno i dobitnie to potwierdza: „Mamy do czynienia z kryzysem kultu, za którym kryje się szeroko rozpowszechniony kryzys wiary" [4]. Chodzi jednak o interpretację tego kryzysu: upraszczając można powiedzieć, że dla jednych jest to proces rozpoczynający się dość wyraźnie od zewnątrz: wiara, a za nią umiłowanie czci Bożej ugina się i ulega rozkładowi pod naciskiem wrogiego świata. Tzw. sekularyzacja jest zjawiskiem wyłącznie ujemnym, jest wykruszaniem się wartości chrześcijańskich. Inni sądzą, że kryzys rodzi się raczej wewnątrz Kościoła, związany jest

---

[2] Informacje o IV Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Upsali zamieściliśmy w 175 i 178/9 numerze „Znaku". W artykule niniejszym wykorzystuję m. in. osobiste obserwacje, ponieważ jako korespondent prasowy byłam obecna w czasie obrad Sekcji V oraz Komitetu do spraw Wiary i Ustroju.

[3] Ludzie o tego typu postawie duchowej raczej wybierali inne sekcje, a zwłaszcza Sekcję III. Było to konsekwencją stanowiska głoszącego, iż modlitwa jako taka nie jest odpowiednim tematem do dyskusji: jest to ewentualnie pewien wymiar życia, który jednak nie domaga się traktowania go explicite.

[4] Punkt 5. Ostateczny tekst sprawozdania zamieszczony jest w tomie *The Uppsala Report 1968, World Council of Churches*, Geneva, s. 78 i nast. Tłumaczenie polskie wszystkich sprawozdań ukazało się jako maszynopis powielany staraniem Polskiej Rady Ekumenicznej (Warszawa 1968). Niestety sporządzony zbyt pospiesznie przekład ten stylistycznie pozostawia wiele do życzenia. Posługujemy się więc tutaj własnym przekładem z języka angielskiego.

z jego niedociągnięciami i z potrzebą wzrostu, której impuls tkwi w samej Ewangelii, choć wielu pozytywnych bodźców dostarcza także świat laicki, nawet wtedy, gdy z Kościołem walczy. Sekularyzacja jako taka jest procesem pozytywnym, a w każdym razie ma liczne dodatnie aspekty. Sprawa jest zresztą bardzo skomplikowana: w czasie dyskusji przekonaliśmy się jeszcze raz jak bardzo wieloznaczny jest termin sekularyzacja. Nawet wtedy, gdy pewne zjawiska jednogłośnie uznawane są za „przejawy sekularyzacji", interpretacja ich bywa skrajnie rozbieżna. Analizuje się je i ocenia wedle niewspółmiernych kryteriów, tym samym faktom przypisując inny sens i inne skutki. To, co jedni uważają za zbawienne — np. zanik pewnych instytucji specyficznie chrześcijańskich, zastępowanie ich instytucjami ogólnie-społecznymi — inni mają za pierwsze oznaki upadku czy zaniedbywania misji Kościoła [5].

Czy warto więc o sekularyzacji dyskutować? Chyba tak, o ile dyskusja taka może się przyczynić do powolnej krystalizacji wspólnego języka. Język, którym by można mówić o sprawach wiary, religii i Kościoła nigdy nie powstanie drogą dyplomatycznych konwencji. Musi to być język „naturalny", żywy, a więc zrośnięty z określoną wizją świata, wizją dokonujących się w nim zmian i procesów kształtujących naszą wspólną przyszłość. Potrzebujemy takiego języka także w sprawach modlitwy, liturgii i życia wewnętrznego.

W toku upsalskich dyskusji padło wiele cennych uwag oświetlających zagadnienie kultu Bożego w kontekście dzisiejszego świata. Bardzo interesujące były zwłaszcza dwa referaty wstępne, w których obserwujemy już zalążek dalszej dyskusji.

Poniżej zamieszczamy obszerne ich fragmenty.

Stanowisko prawosławne znalazło najlepszy wyraz w referacie przewodniczącego sekcji profesora Meyendorffa [6]. Oto kilka najważniejszych tez z jego wypowiedzi:

„Bóg stwarza nowe niebo i nową ziemię. My zaś jako chrześcijanie uczestniczymy w tym nowym stworzeniu i jednoczymy się z nim: w prawdziwym kulcie Nowego Przymierza Człowiek znajduje przystęp do Ojca w Synu przez Ducha — skoro tak, to jaką postawę ma zająć

---

[5] Na ten temat por. wypowiedź M. M. Thomasa *Kościół a rewolucja* zamieszczoną w 178/179 numerze „Znaku". Zestawienie to dowodzi, jak ścisła była korelacja między tematyką prac Sekcji III i V.

[6] Section V doc. no 2 (franc.). Streszczenie zamieszcza również *The Uppsala Report, op. cit.*, s. 74. Profesor J. Meyendorff jest znanym teologiem prawosławnym, ur. się w r. 1926 we Francji, obecnie jest wykładowcą w seminarium prawosławnym w Nowym Jorku. W Upsali był jako delegat Ekumenicznego Patriarchatu w Konstantynopolu.

chrześcijanin wobec 'dawnego' stworzenia, jego praw i jego historii? Czy świat, a zwłaszcza świat, który sam się określa jako 'świecki' 'zsekularyzowany' może determinować zasady chrześcijańskiej czci Bożej?

Wszyscy z pewnością zgadzamy się, że Bóg umiłował właśnie świat, że go przyjął, zaakceptował stając się człowiekiem. Jezus wysłał uczniów na świat, a więc to świat jest terenem, gdzie realizuje się nasza odpowiedzialność jako chrześcijan. Ale czy świat został przez Boga przyjęty taki jaki jest? Czy nie musi on także zostać zbawiony, to znaczy stać się inny, odnowiony, przemieniony? A czyż zwłaszcza kult nie powinien być w istocie przejawem nowego stworzenia, a więc być różny od rzeczywistości, która nas otacza? Czy więc nie wymaga on od nas zerwania ze światem? Czy bunt młodych we wszystkich krajach globu nie świadczy o niezaspokojonym pragnieniu innego świata?

Można postawić pytanie, czy obserwowany dziś kryzys liturgii nie został wywołany przede wszystkim jej ześwieczczeniem — ześwieczczeniem, które wkradło się i zostało zaakceptowane już dawno temu? Sentymentalizm hymnografii dziewiętnastowiecznej jest czymś jak najbardziej świeckim, w sensie 'światowości', podobnie jak uwarunkowane względami czysto estetycznymi wprowadzenie do liturgii muzyki o inspiracji całkiem laickiej czy też — w Kościołach prawosławnych — przyodzianie biskupów w szaty imperatorów bizantyńskich. Co więc mamy teraz robić? Zastąpić jedno ześwieczczenie innym, bardziej nowoczesnym, czy też czerpiąc u źródeł przywrócić kultowi chrześcijańskiemu jego funkcję pierwotną, funkcję paschalną, czyli funkcję przejścia od dawnego do Nowego, wyzwolenia, wejścia w ziemię obiecaną?

Jeśli przyjmiemy ten pogląd, rozwiązaniem nie będzie oczywiście liturgia z objawami sklerozy, odprawiana w niezrozumiałym języku, wyrażająca w istocie nie tajemnicę Królestwa i Nowego Świata, lecz jakieś mętne poczucie tajemniczości niewiele mające wspólnego z Ewangelią. Sama starożytność nie wystarcza, by liturgia mogła wyrażać prawdę odwieczną...". Słowa te świadczą, że w przeciwieństwie do wielu innych teologów i duchownych prawosławnych, profesor Meyendorff widzi potrzebę rozwoju, a nawet swoistej reformy liturgii także prawosławnej. Jednocześnie jednak podkreśla on z całym naciskiem, że istnieją zasadnicze różnice między jego stanowiskiem, a postulatami katolickich i protestanckich zwolenników reform. Jego zdaniem w ruchu liturgicznym tak jak się on obecnie kształtuje na Zachodzie, dominuje troska o kontakt ze światem współczesnym — światem techniki, stosunków międzyludzkich i polityki. Ta postawa — niemal wyłącznego zaprzątnięcia sprawami ludzkimi — wyraża się m. in. w niektórych sformułowaniach tekstu, nad którym dyskutowała sekcja V upsalskiego zgromadzenia: „Poprzez swój kult Kościoły pragną afirmować rzeczywistość Boga. Czyniły to jednak

często kosztem rzeczywistości człowieka i świata. Taki zdegenerowany kult skłonił wielu do odrzucenia Boga" [7]. W tego rodzaju sformułowaniach wyczuwa Meyendorff konkretne zarzuty wobec praktyki prawosławia i zdecydowanie je odpiera, powołując się przy tym na wypowiedź młodego intelektualisty prawosławnego, który pisze: „Żadna autentyczna reforma religijna nie polegała na przystosowaniu się do tego, co dzisiejsze. Prawdziwa reforma religijna zawsze idzie pod prąd, kierując się ku Źródłu, nawet wtedy gdy czasem myli się w interpretacji doktryny... Kościół musi zawsze pozostawać w tyle wobec życia codziennego, aby zachować smak i aromat wieczności... Z zasady Kościół musi bardzo powoli reagować na przygodne wydarzenia, nawet wtedy gdy przez to ryzykuje stagnację i niemotę". „Ta ostatnia uwaga świadczy — stwierdza Mayendorff — iż autor tej wypowiedzi zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństw związanych z liturgicznym konserwatyzmem Prawosławia. Ale zasada jaką formułuje — Kościół musi być oderwany od teraźniejszości, aby mógł być odbiciem wieczności i prowadzić ku Źródłu — ta zasada pozwoliła chrześcijaństwu przetrwać tyle wieków np. w krajach Islamu, gdzie wszelka działalność pozaliturgiczna była mu niedostępna".

W drugim referacie wstępnym profesor von Allmen[8] przedstawił stanowisko o wiele bardziej zrównoważone, można by rzec pojednawcze, gdyby to słowo nie kojarzyło się raczej z kompromisem, niż z przezwyciężeniem antynomii poprzez znalezienie nowego punktu widzenia. Von Allmen zajmuje się najpierw problemem sekularyzacji, widząc w nim zasadniczy element naszych rozważań nad kultem Bożym dzisiaj. Jego rozumienie terminu *sécularisation* jest odmienne od występującego u Meyendorffa.

„Dla Kościoła proces sekularyzacji przedstawia dwa uzupełniające się nawzajem aspekty. Pierwszy aspekt to sekularyzacja samego Kościoła. Trzeba ją rozumieć w świetle wcielenia odwiecznego Syna Bożego w Jezusie z Nazaretu. Sekularyzacja Kościoła to w istocie jego sytuacja misji: aby dosięgnąć świata, na który Bóg go posyła, Kościół musi stawać się 'świeckim', 'światowym' w sensie kontaktu, należenia do świata. Misja narzuca Kościołowi ciągły proces 'sekularyzacji' — musi ona popierać różne formy, zmieniające się w zależności od *saecu-*

---

7 *Drafts for Sections, Section V, th.* 4 (s. 98). Przeredagowany tekst ten stanowi obecnie punkt 15 Sprawozdania Sekcji.

8 *COE, IV-eme Assemblée*, Upsal, juillet 1968, *doc.* no 6 (franc.). Streszczenie zamieszcza również *The Uppsala Report*, op. cit., s. 75. Profesor J. J. von Allmen jest znanym teologiem protestanckim, specjalistą z zakresu teologii sakramentów, wykłada na uniwersytecie w Neuchatel w Szwajcarii. Ur. w roku 1917. W Upsali był jako ekspert. Jest członkiem Federacji Kościołów Protestanckich w Szwajcarii.

Jaki jest stosunek kultu do zaangażowania Kościoła w świecie? Zdaniem von Allmena historia nasuwa tu dwa spostrzeżenia: „1. Kult jest dla Kościoła chwilą wewnętrznego skupienia. Nie chodzi tu o zajmowanie się sobą, lecz o skupienie na tym, co stanowi rację bytu Kościoła. Przedmiotem kontemplacji jest zbawienie, które Bóg urzeczywistnił w swoim Synu i które może i ma objąć cały świat. Lecz w obrębie swej liturgii Kościół bezpośrednio nie uprawia misji czy służby ludziom, lecz zdaje sprawę Panu z tego, jak tę misję i służbę dotąd pełnił i przygotowuje się, by ją podjąć na nowo. Kościół zbiera się, by prosić o przebaczenie i dziękować. Gromadzi wtedy siły, aby powrócić między ludzi i okazywać im miłość — w radości i cierpieniu. Kościół modlący się nie musi się tego wstydzić. Nie powinien wstydzić się spotkania między Zmartwychwstałym i odrodzonymi dzięki Jego śmierci. W tym właśnie celu Chrystus ustanowił kult chrześcijański — świętą Wieczerzę.

Kościół z pewnością może nadawać formę swemu kultowi, kształtować go, poprawiać i reformować liturgię z całą swobodą. W ten sposób dowodzi on swej miłości do Chrystusa i dąży do spotkania z Nim w obrębie różnych epok i kultur. Lecz ta wolność kształtowania kultu ograniczona jest faktem, że Kościół go nie wynajduje, lecz przyjmuje zaproszenie Chrystusa do uczestnictwa w nim. Charakter kultu chrześcijańskiego jest na zawsze określony przez sposób, w jaki Jezus ustanowił go tego wieczoru, gdy został wydany na śmierć. W tym sensie kult jest już cząstką Rzeczy Nowych — Rzeczy Ostatecznych. Jest antycypacją definitywnego spotkania, które Apokalipsa nazywa 'weselem Baranka'.

2. Skupiając Kościół wokół tajemnicy zbawienia i ożywiając go, kult nie odrywa chrześcijan od ich zadań w świecie. Przeciwnie, wzmacnia ich zaangażowanie, które ma wydawać owoce przed zgromadzeniem liturgicznym i po nim. Innymi słowy: próbą i dowodem autentyczności kultu jest odwaga, wyobraźnia, inicjatywa i postawa apostolska, jaką Kościół z niego czerpie. Autentyczność ta powinna więc być badana nie w niedzielę lecz od poniedziałku do soboty... Z tego punktu widzenia prawie wszystkiego musimy dziś uczyć się na nowo. Nie sądzę jednak, aby tej nauce sprzyjać mogło bezpośrednie wprzęganie liturgii w służbę apostolstwu i diakonii, tak jakbyśmy wstydzili się tego momentu wytchnienia, gdy cieszymy się obecnością Chrystusa. Kult jest apostolski i jest służbą pośrednio, będąc ogniskiem, skąd promieniuje Ewangelia i duch służby. W obrębie liturgii spotykamy przecież Tego, kto jest Słowem Bożym i kto oddał życie swoje za świat. Nie można spotkać Syna i nie podjąć Jego misji.

Wypływa z tego wniosek, że nawet w świecie zsekularyzowanym, czy też może w nim szczególnie, trzeba mieć dość prostoty i dość wewnętrznej wolności, by z radością zajmować się sprawami czci Bożej, ponieważ jest ona naszą radością".

*

Komentując obrady sekcji V David L. Edwards[9] stwierdza, że powstały w ich wyniku dokument nie jest zbyt interesujący — co było nieuniknione ze względu na obraną przez uczestników drogę kompromisu. Wyniki kompromisu są zaś tym bardziej bezbarwne, im ostrzejsze były różnice stanowisk, im głębsza przepaść do pokonania. Za bardzo istotny uważa on jednak fakt, iż Sekcja V przez samo swoje istnienie dowiodła, że dla Rady Kościołów kult jest sprawą ogromnej wagi i to sprawą własną, wspólną. Rada nie ma być i nie chce być super-Kościołem — nie oznacza to jednak, by sprawy czci Bożej miały być wyłączone ze sfery zabiegów o jedność, wspólnotę i współodpowiedzialność, czy też bez końca odkładane na później, gdy osiągniemy wyższy poziom porozumienia na szczeblu instytucji. Troska o jakość sprawowanego przez nas kultu „nie powinna też zatonąć w morzu entuzjazmu dla Ewangelii społecznej. Przed marszem protestacyjnym i po nim musimy się modlić. Ale jak? Kult jest sercem chrześcijańskiego działania. Jego reforma jest sprawą pilną. Ale nie stanie się możliwa, póki chrześcijanie z nową odwagą nie podejmą fundamentalnych pytań, które tak na religijnym Wschodzie, jak i na laickim Zachodzie stanowią wyzwanie wobec centralnych elementów naszych doktryn. Być może dla dobra świata następne zgromadzenie powinno być bardziej teologiczne". Tyle Edwards. Komentarz ten wydaje się słuszny. Niemniej faktem jest też, że podstawy reformy kultu tylko w części mogą powstawać w pracowniach teologów i podczas teologicznych zgromadzeń. I tam także musi być brany pod uwagę materiał życia. Jedna z wypowiedzi w czasie późniejszych obrad Komisji dla Spraw Wiary i Ustroju daje znakomity przykład tego rodzaju podejścia do zagadnień liturgicznych. Mowa jest tu wprawdzie o interkomunii[10], lecz to samo odnosi się i do innych form wspólnej czci Bożej, w sposób jeszcze bardziej uderzający i łatwiejszy do przyjęcia dla wszystkich:

---

[9] Ks. Dawid L. Edwards, współpracownik bpa Robinsona (jest m. in. autorem wstępu do ang. wydania *The Honest to God Debate*), obecnie pełni funkcję dziekana w Kings College, Cambridge. Należy do Kościoła Anglikańskiego. W Upsali był jako ekspert, czynnie uczestniczył w pracach Sekcji V. W tomie *The Uppsala Report* obok dokumentów zamieszczono także krótkie „osobiste" komentarze do każdego ze sprawozdań sekcyjnych. D. L. Edwards jest autorem komentarza w sprawie Sekcji V.

[10] Interkomunia oznacza tu wspólne nabożeństwo eucharystyczne, w którym w pełni uczestniczą (przyjmując komunię) chrześcijanie różnych wyznań. Nabożeństwa takie wielokrotnie miały miejsce także w Upsali z inicjatywy różnych grup uczestników (z wyjątkiem prawosławnych). Trzeba podkreślić, że odbywało się to poza oficjalnymi ramami zgromadzenia. Tradycyjnie Kult organizowany przez samą Radę Kościołów ogranicza się do studium biblijnego oraz (na ogół biernego) uczestnictwa w normalnej liturgii kilku Kościołów członkowskich.

„Czy możemy nadal podchodzić do problemu interkomunii tylko w sposób taktyczny, starając się jakoś pogodzić sprzeczne założenia teologiczne ukształtowane przez historie naszych Kościołów? Wydział Wiary i Ustroju Narodowej Rady Kościołów w USA patronuje obecnie studium, w którym chcemy wypróbować inną metodę. Naszym punktem wyjścia są sytuacje, gdzie istniejący podział bywa chwilowo przezwyciężany przez chrześcijan, którzy ze względu na sytuację, w jakiej są w świecie, decydują się na wspólną komunię nawet wtedy, gdy jest to przeciwne zwykłym przepisom ich Kościołów. Jednym z przykładów może być wspólna Komunia Katolików i Protestantów przed demonstracjami w sprawie sprawiedliwości rasowej w Selmie (Alabama) w roku 1965. Ostatnio takie wypadki miały miejsce w Paryżu w maju 1968 r. Za każdym razem właściwą podstawą sakramentalnego zjednoczenia była wspólna moralna troska i zaangażowanie chrześcijan w życie świata i ich nadzieja na przyjście Królestwa Bożego, Królestwa sprawiedliwości i pokoju. To, co aktualne w świecie stało się źródłem teologicznej refleksji. Powinniśmy rozważać takie wypadki nie jako przejawy łamania dawnych reguł, lecz jako antycypacje życia Jednego Kościoła, który będzie kiedyś... Takie wydarzenia mają głęboki sens teologiczny, zwłaszcza jeżeli będziemy pamiętać, że nie żyjemy w czasach, gdy Kościół mógł spokojnie uprawiać *business as usual*, lecz w epoce, która domaga się od nas czegoś więcej, domaga się nadzwyczajnego wysiłku, by dać jej godną odpowiedź. Możemy się tu wiele nauczyć rozmyślając nad naszym hasłem: 'Oto czynię wszystkie rzeczy nowe...' Jak powiedział biskup Willebrands, nowa teologia, jakiej będziemy potrzebować, jeszcze nie istnieje. Wnioski, jakie można wyprowadzić z wydarzeń zachodzących w wyjątkowych okolicznościach, nie mogą być bezpośrednio stosowane do wszelkich sytuacji, ale z pewnością wskazują one na jeden z ważnych kierunków, w jakich powinno pójść nasze studium..." [11].

Wynika stąd, że teologiczne poszukiwania i rewizje dotychczasowych reguł, zasad i postulatów tylko wtedy mają sens, gdy istotnie coś nowego dzieje się „przed i po marszu protestacyjnym", względnie, jak to określa von Allmen, od poniedziałku do soboty. Można by to tak sformułować: nie tylko ich zgromadzenia, lecz sami chrześcijanie d l a d o b r a ś w i a t a powinni być „bardziej teologiczni". W jakim kierunku ma iść ta teologizacja zaangażowania chrześcijan i co ona (ewentualnie) da światu?

Pewne sugestie zarysowują się już w cytowanym wyżej obszernie

---

11 Prof. Lewis S. Medge, *National Council of Churches*, USA. Wypowiedź dla biuletynu „Hot News" nr 7, Upsala 18 lipca 1968, (s. 10).

referacie profesora von Allmena. Jeszcze dobitniej wyraził to jeden z delegatów w wywiadzie dla biuletynu „Hot News":

„Ks. E. Robertson: W debacie nad sekularyzacją głównym pytaniem jest, czy Kościoły miały dawniej rację twierdząc — jak to niejednokrotnie w praktyce miało miejsce — iż jedna część ludzkiego życia jest wolna, a druga pozostaje pod opiekuńczą władzą Kościoła.

Hot News: Dawniej wpływ Kościoła na całość życia miał takie konsekwencje jak cenzura itp. A teraz znów mówimy, że Kościół powinien zajmować się całością życia?

Robertson: Kościół ma się troszczyć o całość życia, ale jako sługa a nie z pozycji władzy.

Hot News: W jaki sposób Kościół może być wtedy przydatny?

Robertson: Poprzez swoje widzenie rzeczy, które komunikuje. Społeczność chrześcijańska — jeśli wierzy w przyjście Chrystusa i wie co znaczy Chrystus dla zrozumienia człowieczeństwa — ta społeczność, może dopomóc ludziom w rozpoznawaniu, co jest autentyczne, a co jest fałszem. Ale ma to czynić służąc a nie sądząc. Obecna sytuacja Kościoła, z jego oddzieleniem od świata, sprawia, że prawie nie można sobie wyobrazić roli, jaką mógłby odgrywać w świecie. Kościół szukał źródła swej siły w sobie samym, myślał o sobie w kategoriach władzy, ale teraz postawa się zmienia, zaczyna opierać się na teologii wcielenia, na fakcie, że Chrystus przyszedł i dzięki temu ludzkość może osiągnąć człowieczeństwo..." [12].

W tym ujęciu nowa teologia kultu jak najściślej łączy się z nurtem teologii nadziei, akcentującej krytyczną funkcję wspólnoty chrześcijańskiej, dla której żadne osiągnięcia ziemskie nie są absolutne i ostateczne i wszystkie potrzebują znaków pokuty. W każdym zaangażowaniu przyjść musi moment, gdy trzeba iść dalej.

*

Wracając do tematu postawionego w tytule, w oparciu o te wszystkie rozważania można powiedzieć, że modlitwa pozostając przywilejem staje się zarazem problemem nie tylko wtedy, gdy mamy w niej „trudności" (w sensie zaniedbań, roztargnień, braku zaangażowania uczuciowego, nudy czy zwątpienia). Modlitwa i cześć Boża jest problemem dlatego, że stale musimy badać siebie

---

[12] Rev. E. Robertson, Executive Director, World Association for Christian Broadcasting (Anglia) w biuletynie „Hot News", nr 5, Upsala 13 lipca 1968, s. 13.

pytając, czy nasze życie modlitwy (ze swymi trudnościami i pociechami) nie jest dla nas ucieczką, czy nie zaczyna pełnić funkcji alibi wobec rzeczywistości, do której jesteśmy posłani. Mamy prawo do „radości z wolności" [13], do wytchnienia, do cieszenia się kontaktem z Bogiem i naszą wspólnotą wokół Niego — ale musimy też z lękiem sprawdzać, czy nie jesteśmy jak drzewo z Ewangelii, skazane na uschnięcie, ponieważ mimo darów Bożych nie powstał na nim owoc. Ale rachunek sumienia nie kończy się na tym: modlitwa i cześć Boża jest p r o b l e m e m — to znaczy nie wolno nam jej porzucić przez zniechęcenia, zmęczenie, niepewność i samotność, bo jest potrzebna dla dobra świata.

Halina Bortnowska

[13] Por. Paul Verghese, *Radość z wolności*, „Znak", nr 173

Ks. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

PRÓBY REKONSTRUKCJI WSPÓLNOTY PARAFIALNEJ

Cywilizacja industrialna dotknęła wszystkie sfery życia ludzkiego.[1] Nie trzeba się dziwić, że pod jej wpływem znalazł się także Kościół katolicki. Istnieje oczywista współzależność pomiędzy przemianami cywilizacyjnymi i przemianami religijno-kościelnymi. Wiele ze współczesnych dążeń w kręgach kościelnych jest wyrazem tendencji, jakie tkwią w nowej cywilizacji.

Z socjologicznego punktu widzenia najbardziej interesujące są przemiany w organizacyjnej sferze życia społecznego. Przemiany te dokonują się już od przeszło stu lat, kiedy społeczeństwa typu przemysłowego zaczęły zastępować tradycyjne społeczeństwa rolnicze lub też rozwijać się obok nich. Objęły one zarówno wielkie organizmy społeczne, jak i małe grupy, np. rodzinę. Podobnie zaznaczają się one w Kościele. Można mówić o przemianach w globalnej społeczności religijnej oraz o przemianach w najmniejszych jej częściach jak parafia.

Rozkład parafii katolickiej pod wpływem cywilizacji industrialnej dostrzegany był już od dawna przez teologów i pastoralistów. Przykładem może być rozprawa H. Swobody[2], w której wskazuje on na problem parafii miejskich tzw. „mamutów", nieprzystosowanych do zadań duszpasterstwa terenowego. Zjawisko kryzysu parafii w pełni ukazali jednak dopiero socjologowie religii. *Jest bardzo możliwe* — pisze J. H. Fichter — *że parafie małych wiosek zbliżają się ku ideałowi grupy wspólnotowej. Lecz w parafii miejskiej znaczna większość wiernych wydaje się korzystać z kościoła lokalnego jak z pewnego rodzaju stacji obsługi dla zaspokojenia swych potrzeb religijnych; jako miejsca, gdzie mogą uczestniczyć we mszy, spowiadać się, zawierać małżeństwa, chrzcić swoje dzieci, grzebać swych starych krewnych. Ich społeczna więź „wspólno-*

---

1 J. Ziółkowski, *Urbanizacja, miasto, osiedle.* „Studia socjologiczne", Warszawa 1965, s. 16.

2 H. Swoboda, *Grossstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie*, Regensburg 1909.

towa" z księżmi i innymi parafianami podobna jest do więzi, którą może mieć właściciel samochodu z kierownikiem stacji benzynowej i innymi klientami tego kierownika. W pewnym sensie jest ona podobna do relacji zawodowej między dentystą i jego pacjentami[3]. Już ta wypowiedź rzutuje na sytuację parafii w różnych środowiskach społecznych.

PARAFIA WIEJSKA I MIEJSKA

Chcąc ukazać sytuację panującą we współczesnych parafiach, zwróćmy najpierw uwagę na dwa typy krańcowe — parafię wsi tradycyjnej i parafię wielkiego miasta. Typy te można by w świetle dotychczasowej obserwacji i analiz socjologicznych traktować jako typy empiryczne. Ze względu jednak na daleko posunięte zróżnicowania współczesnych parafii traktujmy je raczej jako typy idealne.

Tradycyjna parafia wiejska stanowi typ parafii-wspólnoty lokalnej. Nazwa pochodzi stąd, że granice jej pokrywają się z ekologicznymi granicami społeczności lokalnej. W jej ramach dokonują się prawie wszystkie czynności członków: rodzinne, religijne, wychowawcze, rozrywkowe, gospodarcze i polityczne. Autarkia gospodarcza wsi tłumaczy się nie tylko równowagą gospodarki żywnościowej i gospodarki rynkowej, lecz także rozmaitością rzemiosł wzajemnie się uzupełniających. Mieszkańcy wsi znajdują na miejscu wszystkie usługi, jakich potrzebują do zaspokojenia swoich potrzeb. Kontakt ze światem zewnętrznym utrzymują tylko nieliczni przedstawiciele. Wieś ma charakter społeczności „zamkniętej". Wzory zachowania określa kultura i tradycja. W konsekwencji wzory te są jednolite dla całej wspólnoty lokalnej.

Więź społeczna we wsi ma charakter bezpośredni i osobowy. Wszyscy mieszkańcy wsi się znają, oceniają się nawzajem i jedni za drugich czują się odpowiedzialni. W środowisku wiejskim istnieje solidarność, jednakże zmysł tej solidarności nie jest wynikiem rozumowania, lecz intuicji, przy pomocy której dostrzega się interesy osobiste wszystkich członków. Na tym tle rozwija się silna kontrola społeczna, zarówno nieformalna wykonywana przez członków, jak i formalna wykonywana przez władzę cywilną i religijną. Dla wsi charakterystyczna jest postawa nietolerancji wobec zachowań odmiennych od uznanych wzorów kulturowych. Tradycja i zwartość opinii publicznej stoją na straży niezmienności zasad postępowania. Szczególnym autorytetem odznacza się pro-

---

3 J. H. Fichter, *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg i. Br., (tłum. z ang.) 1957, s. 158—159.

boszcz, którego władza faktyczna jest znacznie szersza niż przyznaje mu ją rola ściśle religijna. Jedną z przyczyn tego stanu jest wykształcenie, które przy braku innych autorytetów pozwala proboszczowi na rozwiązywanie różnych problemów, rozstrzyganie sporów sąsiedzkich, interweniowanie u wyższych instancji znajdujących się poza społecznością lokalną. Dzięki swemu autorytetowi proboszcz ma duży wpływ na parafię, zwłaszcza w zakresie obyczajowości. Głosi on pewne zasady, oficjalnie je interpretuje, czuwa nad ich przestrzeganiem. Jego władza jest ekstensywna, pozwala na wtrącanie się do spraw obejmujących wszystkie sfery życia parafian.

Wreszcie wieś tradycyjna charakteryzuje się tym, że „żyje" w środowisku naturalnym; jej mieszkańcy pozostają w bezpośrednim kontakcie z przyrodą. Ten stosunek do przyrody nie jest prymitywny. Wieśniak posiada i tworzy pewną kulturę, którą przekazuje w procesie socjalizacji. Jednakże ta kultura ma charakter tradycyjny, tzn. nie opiera się na zespole wiadomości naukowych, ogólnoludzkich, które pozwalałyby jednostce na prowadzenie analiz, eksperymentów, dokonywanie odkryć, rozwiązywanie nieznanych problemów, odchylanie się od zastanych wzorów. W ramach tradycyjnej kultury lokalnej przekazuje się nie tyle wiedzę, co doświadczenie, którego nie potrafi zazwyczaj zmienić żadna refleksja bardziej ogólna. Ta kultura bez naukowej refleksji stawia człowieka w obliczu tajemnicy nieznanej natury, z którą wprawdzie umie się obchodzić, lecz nie zna działania jej praw. Stąd wieśniak czuje zależność od nieznanych sił nadprzyrodzonych, za którymi kryje się działanie Boga i duchów. Jest to zależność nie tylko poszczególnych jednostek, lecz także całej wspólnoty. Jeśli zdarza się posucha lub powódź, choroba roślin lub zwierząt, cierpi z tego powodu cała wspólnota. Ta kolektywna zależność zwraca spontanicznie kulturę wspólnoty do szukania swego dopełnienia w obrzędach religijnych. W ten sposób wspólnota lokalna staje się wspólnotą sakralną. Potrzeba religijna miesza się w niej z interesem doczesnym, instytucje religijne splatają się z instytucjami świeckimi. Religia integruje się z grupą lokalną, wciela się w nią, przechodzi proces „inkulturacji".[4] Ta właśnie inkulturacja tłumaczy zjawisko redefinicji lokalnej w terminach zwyczajowych wielu pojęć i nakazów religii i Kościoła. Tym się tłumaczy fakt, że wieśniacy posiadają własne wzory zachowań religijnych i moralnych. Według nich „dobrym parafianinem" często będzie nie ten, który postępuje według oficjalnej nauki Kościoła, lecz ten, który spełnia wymagania zwyczaju lokalnego. Religia nie

---

[4] Por. E. Pin, *La paroisse catholique, Les formes variables d'un système social*, Rome 1963, s. 39.

może powodować zmian w ich sposobie życia, lecz tylko podtrzymywać te reguły, których skuteczność została potwierdzona przez doświadczenie. W konsekwencji staje się ona identyczna z etyką panującą w grupie; jest przez nią zredefiniowana i przystosowana do potrzeb członków.

Opisany typ parafii-wspólnoty lokalnej nie stanowi grupy ściśle religijnej, opartej na wierze i instytucjach pochodzenia ogólnokościelnego. Religia pełni we wspólnocie lokalnej trzy funkcje — integracyjną, kosmologiczną i społeczną. Wraz ze swoimi instytucjami wciela się ona i przystosowuje do potrzeb kultury lokalnej, tworząc jedną z agencji wspólnoty miejscowej. Słusznie podkreśla O. Schreuder, że parafia w ramach wspólnoty lokalnej nie jest organem w strukturze Kościoła, lecz instancją specjalną w istniejącym porządku społecznym.[5] Nie trzeba się dziwić, że z chwilą rozprzężenia się wspólnoty lokalnej pod wpływem cywilizacji industrialnej parafia przechodzi kryzys.

Typ parafii-wspólnoty lokalnej, jeśli nawet nie znajduje obecnie całkowitego odzwierciedlenia w istniejących warunkach, to w każdym razie stanowił punkt wyjścia dla dokonujących się przemian społecznych. Z kolei zwróćmy uwagę na przeciwstawny biegun tych przemian, mianowicie na sytuację w parafii wielkomiejskiej, objętej całkowicie wpływem nowej cywilizacji industrialnej.

W środowisku wielkomiejskim parafia nie znajduje oparcia we wspólnocie lokalnej. Mieszkańcy jej utrzymują styczności społeczne w granicach całego miasta. Stosunki koleżeńskie, towarzyskie, przyjacielskie utrzymuje się z ludźmi rozproszonymi po różnych dzielnicach. Podobnie różne interesy załatwia się w instytucjach miejskich, niezależnie od miejsca zamieszkania. W konsekwencji więź sąsiedzka w tradycyjnym tego słowa znaczeniu w wielkim mieście ulega zanikowi. Niewątpliwie sprzyja temu rozwój środków łączności i komunikacji, a także coraz lepsze wyposażenie mieszkań w niezbędne środki, co prowadzi do zaniku potrzeby korzystania z pomocy sąsiedzkiej. Analizując to zjawisko J. H. Fichter pisze: *W dzielnicach miejskich, w których poczucie wspólnoty i sąsiedztwa o podstawie geograficznej w dużej mierze zanikło, parafia stała się drugorzędnym, 'stowarzyszeniowym' typem struktury społecznej. Być może, ciągle jeszcze stawia się ideał, żeby parafia była grupą społeczną typu wspólnotowego, jednakże nasze badania empiryczne jasno wykazały, że dzisiaj w dużej mierze jest ona 'stowarzyszeniowa'*[6].

---

5 O. Schreuder, *Zur Typologie der Kirchengemeinde*, w: *Gedanken zur Soziologie und Pädagogik (Festschrift für Ludwig Neundörfer* zum 65. *Geburtstag)*, hrsg. von K. Kippert, Weinheim und Berlin 1967, s. 117.

6 J. H. Fichter, op. cit., s. 122—123.

Zanikaniu wspólnot w wielkim mieście towarzyszy przekształcanie się więzi społecznej. Styczności społeczne przybierają postać styczności rzeczowych, przelotnych, powierzchownych, jak to się powszechnie przyjęło, anonimowych. Są to raczej styczności ról a nie styczności osób. Wspólnotowe ujęcie roli społecznej zanika, powstają zaś nowe wyspecjalizowane role, które wcale nie nakładają się na siebie. Wiążą się one z przynależnością mieszkańca wielkiego miasta do różnych organizacji i zrzeszeń, które pośredniczą między nim i społeczeństwem miejskim. Proces ten nazywa się dyferencjacją i specjalizacją życia miejskiego. Towarzyszy mu kształtowanie się postawy indywidualizmu i utylitaryzmu. Ludzie unikają kontaktów zewnętrznych, koncentrując się na prywatnej sferze życia.

W mieście istnieje duże zróżnicowanie wzorów kulturowych, wśród których trzeba dokonywać wyboru. Jednocześnie wzrasta konieczność tolerancji dla zachowań odmiennych od uznawanych stereotypów. Stąd większe w mieście niż w tradycyjnej społeczności lokalnej poczucie wolności, wolności od tradycji, od kontroli nieformalnej, od nacisku opinii publicznej, od presji środowiska, a także wolność od przymusu uczestnictwa w narzuconej grupie społecznej. Niewłaściwe korzystanie z wolności, źle pojęta wolność, wolność rozumiana nie jako możliwość wyboru, ale jako uwolnienie od norm społecznych powoduje częste, dlatego właśnie charakterystyczne przede wszystkim dla dużego miasta, przejawy dezorganizacji społecznej, zjawiska alkoholizmu, prostytucji, przestępczości. [7]

Specyfika miejskiego stylu życia prowadzi do desakralizacji i racjonalizacji, choć nie wyłącznie. Desakralizacja przejawia się w emancypowaniu się instytucji świeckich spod wpływów religii, stawianiu celów i zadań, które mogą wykonywać wszyscy członkowie, niezależnie od wyznawanego światopoglądu, oddzieleniu sfery *sacrum* od *profanum*. Racjonalizacja z kolei polega na zerwaniu związków z tradycją i kierowaniu się przede wszystkim rachunkiem racjonalnym, który dostosowuje środki do celów jasno określonych. Wiedza, technika, rachunek zajęły miejsce wiekowego doświadczenia. Uniezależniwszy się skuteczniej od zjawisk przyrodniczych, mieszkaniec miasta nie ucieka się już w takim stopniu jak mieszkaniec wsi do sił nadnaturalnych, by rozwiązać problemy swego życia. Jeśli ma trudności w dziedzinie światopoglądu, może je rozwiązać nie tylko w religii, lecz także w różnych instytucjach świeckich dostatecznie konkurujących z religią. W tej sytuacji nie trzeba się dziwić, że katolicy o religijności tradycyjnej najczęściej

---

7 Por. K. Przecławski, *Miasto i wychowanie*, Warszawa 1968, s. 17 nn.

obojętnieją. Zabrakło im zewnętrznych bodźców w postaci nacisku duchowieństwa, presji opinii publicznej, nawyków środowiskowych, które dawniej sprzyjały kultywowaniu praktyk religijnych. Wykorzenienie ze wspólnoty lokalnej jest u nich równoznaczne z wykorzenieniem religijnym. Z drugiej strony jednak środowisko wielkiego miasta sprzyja pogłębianiu się religijności i poszukiwaniu indywidualnej motywacji religijnej. J. Folliet zastanawiając się nad odrodzeniem się życia religijnego w mieście wśród niektórych kręgów społecznych podkreśla, że religia w społeczeństwach zurbanizowanych, wyzwolona z obyczaju, zwyczaju i presji społecznych staje się rzeczą osobistą, sprawą przekonania, własnej woli i wolności. W wielu ludziach dokonuje się coś w rodzaju nawrócenia, o którym piszą Pascal i Péguy — wszyscy katolicy świadomi i konsekwentni są konwertytami [8].

W związku z przemianami, jakie dokonały się w wielkim mieście, socjologowie religii mówią o różnych typach parafii, w zależności od rodzaju stosunków społecznych występujących pomiędzy ich członkami. Pierwszy z nich to parafia-agregat, obejmujący katolików, którzy bądź wcale nie spełniają praktyk religijnych, bądź praktykują rzadko, bądź wreszcie praktykują dość systematycznie, ale nie przejawiają żadnego związku z kościołem lokalnym i nie tworzą więzi społecznej z innymi parafiami. Dla nich obojętne jest, w jakim kościele się znajdują, by spełnić praktykę religijną. O wyborze kościoła często decydują u nich indywidualne upodobania lub po prostu pewne korzyści. Drugi typ to parafia — zwykły system społeczny złożony z katolików, którzy dość regularnie uczestniczą w praktykach religijnych, ale nie identyfikują się z parafią. Podobnie jak niektórzy członkowie parafii-agregatu poczuwają się oni raczej do solidarności z całym Kościołem. Ich potrzeby religijne mogłyby w zupełności być zaspokojone w innej parafii lub na innej płaszczyźnie niż parafia. Trzeci wreszcie typ to parafia-zrzeszenie. W socjologii wyraz „zrzeszenie" odnosi się do grupy zorganizowanej dla realizacji określonego celu, opartej na stycznościach pośrednich, rzeczowych i domagającej się tylko częściowej identyfikacji członka z grupą. [9] Parafia-zrzeszenie obejmuje katolików zaangażowanych w życie grupy i identyfikujących się z jej celami; jednakże parafia ta jako grupa specjalna w społeczeństwie miejskim nie sprawuje kontroli nad wszystkimi sferami działalności członków, lecz tylko na odcinku religijnym. Dzieje się tak dlatego, że parafianie należą do swej parafii podobnie jak do innych zrzeszeń i organizacji, mianowicie tylko w zakresie celów

8 J. Folliet, *Les effets de la grande ville sur la vie religieuse*, „Chroniques Sociales de France", 61/1953/565.

9 Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1965, s. 160 n.

przez nią realizowanych. Stąd też parafia-zrzeszenie nie tworzy wspólnoty, lecz grupę celową, wyspecjalizowaną, będącą rezultatem współczesnego społeczeństwa zindustrializowanego i zurbanizowanego.[10]

Charakterystycznym rysem katolicyzmu wielkomiejskiego jest więc raczej fakt kształtowania się solidarności w płaszczyźnie globalnej społeczności religijnej, czyli Kościoła, aniżeli istnienie wspólnot parafialnych. W miejsce zanikającego poczucia przynależności do konkretnej parafii rozwija się poczucie związku z całym Kościołem i chrześcijaństwem, a być może ze wszystkimi ludźmi wierzącymi. Jest to niewątpliwie rezultat i właściwość współczesnej cywilizacji, a więc dążenie do jedności także pod względem religijnym.

PRÓBA ODNOWY

W miarę uświadomienia wśród czynników kościelnych zachodzących przemian, czy nawet kryzysu parafii, pojawiały się myśli i inicjatywy w zakresie podejmowania prób rekonstrukcji wspólnoty parafialnej. *Minęły już czasy* — pisał Benedykt XV w 1917 r. do biskupa Landrieux — *kiedy to organizacja parafii była dostatecznie kwitnąca, podobnie jak rodzina, a dzisiaj w wielu okolicach doszło do tego, że duszpasterz zaledwie zna swoje owieczki i owieczki prawie nigdy nie słyszą głosu swego pasterza (...) Trzeba więc powrócić do punktu wyjścia, trzeba, by parafia została przywrócona w taki sposób, by masa wierzących miała tylko jedno serce i jedną duszę (...), by pośród swego ludu pasterz był naprawdę jak ojciec pośród swych dzieci.*[11]

Pierwszą z podejmowanych prób odnowy jest typ parafii-wspólnoty zastępczej.[12] Jeszcze w XIX w. w wielu miastach parafie usiłowały ofiarować swoim członkom zespół usług doczesnych, które niekiedy czyniły z parafii małe miasto w wielkim mieście. Były to usługi gospodarcze (samopomoc, spółdzielnia zakupu), organizacje sportowe i rozrywkowe (orkiestra, chór, grupy artystyczne), szkoły, ochronki, sierocińce, kółka samokształceniowe, poradnie lekarskie, poradnie prawne itd. Wszystkie te akcje nakładały się lub mieszały z czynnościami ściśle religijnymi tworząc to, co można nazwać wspólnotą zastępczą.

W oparciu o opisane powyżej tendencje ukształtował się później typ parafii zorganizowanej.[13] Główny nacisk kładziono w niej na

---

10 Por. E. Pin, op. cit., s. 29, 49 nn., 65 nn.

11 Por. A. Ryckmans, *La paroisse vivante*, Tournai — Paris 1952, s. 20.

12 *La paroisse — communauté de substitution*, por. E. Pin, op. cit., s. 42—44.

13 Por. O. Schreuder, op. cit., s. 119—123.

indoktrynację religijną przez rozbudowanie środków informacji religijnej i zastosowanie udoskonalonych metod duszpasterskch. Każdy katolik powinien trzymać się norm instytucjonalnych i wiedzieć, co Kościół naucza oraz jaki jest jego stosunek do innych instytucji. Indoktrynacja miała charakter ekstensywny, tzn. obejmowała wszystkie dziedziny życia, bo każdy katolik powinien być świadomy tego, co mu wolno, a czego nie wolno czynić. Dla tych celów podawano normy skonkretyzowane i jednoznaczne.

Parafię traktowano jako część Kościoła — jedną z jego instytucji. Naczelnym jej zadaniem było wypracowanie u członków poczucia braterstwa, nie tylko z innymi członkami w parafii, ale także ze wszystkimi ludźmi tej samej wiary. Stąd podkreśla się trzy wartości: instytucjonalna ortodoksja, jednorodność i „acies bene ordinata". Środkiem do wpojenia tych wartości były organizacje, zarówno kościelne jak i świeckie. Katolicy zorganizowani łatwiej mogli zachować homogeniczność swego środowiska oraz uchronić się przed szkodliwymi wpływami z zewnątrz. Wszystkie obowiązki religijne traktowano jako obowiązki wobec instytucji. Wierność jej była dowodem, że się jest dobrym katolikiem.

Pewnym osiągnięciem parafii zorganizowanej było częściowe zniesienie bierności świeckich w Kościele. Wprowadzono tzw. „zorganizowany apostolat świeckich", który właściwie niewiele miał samodzielności, był tylko przedłużeniem apostolatu urzędowego. Nic dziwnego, że laicy klerykalizowali się. Swoją aktywność rozwijali w stosunku do „błądzących w wierze", by ich doprowadzić do „owczarni". Pomimo pewnej aktywizacji świeckich nie dostrzegało się w tym typie parafii elementów decentralizacji i demokratyzacji. Pełną odpowiedzialność za wszystkie sprawy Kościoła ponosili jedynie duchowni. Byli oni jak oficerowie, którzy planują, ustalają strategię, wyznaczają role, wszędzie prowadzą nadzór. Jako reprezentanci Boga określają dyscyplinę i żądają posłuszeństwa.

Zdaniem O. Schreudera omawiany typ parafii miał pewne strony pozytywne, jak rozbudzenie poczucia wspólnoty, pewna aktywizacja świeckich, integracja ze społeczeństwem np. poprzez tworzenie parafii narodowościowych w USA. Jednakże miał on też pewne strony negatywne, wśród których na podkreślenie zasługują: ugruntowanie instytucjonalizmu, przeakcentowanie zewnętrznych praktyk, uniformizm, podejrzliwość o nieortodoksję, spłycenie religijności, wrogość w stosunku do organizacji i grup nie związanych z tą strukturą [14] itp.

W latach dwudziestych zrodził się w katolicyzmie ruch przeciw

---

14 Ibid., s. 122—123.

chrześcijaństwu zorganizowanemu. Ruch ten stworzył podstawy do ukształtowania się innego typu grupy parafialnej, mianowicie parafii-rodziny. [15] Idea rodziny parafialnej zrodziła się w Niemczech i niewątpliwie pozostawała pod wpływem reformatorskiej szkoły teologicznej w Tübingen. Zwolennicy jej uważali, że odnowa wspólnoty parafialnej nie może być przeprowadzona w oderwaniu od globalnej społeczności religijnej; przeciwnie, powinna pozostawać w ścisłym związku z Kościołem. Jednakże nadmierny instytucjonalizm i zewnętrzna organizacyjność zagraża jego duchowej postaci. W związku z tym wprowadzili oni rozróżnienie pomiędzy *kyriakón* (instytucja) i *ekklesia* (wspólnota). Wczesne chrześcijaństwo budowało przede wszystkim na ekklesia, czyli na wewnętrznym, duchowym związku chrześcijan; kyriakón jest wtórny w stosunku do niej i pozostaje w jej służbie. Należy więc przewartościować katolicką religijność, a zwłaszcza praktyki rytualne i dewocyjną pobożność. Zwrócono uwagę natomiast na „Słowo" i „Sakrament" jako na dwa podstawowe czynniki, które tworzą wspólnotę oraz ją ożywiają i uzewnętrzniają. Szczególny nacisk położono na reformy liturgiczne i dowartościowanie przepowiadania. Wiele późniejszych reform w tej właśnie koncepcji znajduje swe źródło.

Zwolennicy tej koncepcji traktują wspólnoty parafialne jako widzialne *ecclesiolae* terytorialne. Zespół ich tworzy łącznie całość Kościoła. W centrum wspólnoty mają się znajdować nie organizacje religijne, lecz przede wszystkim Msza św., Słowo, Sakrament. Udział w nich ma być nacechowany społecznie, aby się przeciwstawić indywidualizmowi. Ponadto w parafii mają istnieć i funkcjonować różne kręgi biblijne i dyskusyjne, których zadaniem jest omawianie żywotnych spraw religii i Kościoła. Duże znaczenie ma aktywizacja laikatu, jednakże przy zachowaniu wolności i swobody działania. Zadaniem laikatu jest nie tylko prowadzenie szerokiej dyskusji, lecz także aktywne uczestniczenie w liturgii i działalność środowiskowa. Zakłada się demokratyzację wspólnoty, dopuszcza się krytykę „dawnego porządku", wszechwładzy duchownych, ale przy zachowaniu ich autorytetu kapłańskiego.

Omówiony ruch działał raczej wgłąb niż wszerz, dzięki czemu osiągnął poważne rezultaty, zwłaszcza w miastach. Utracił jednak kontakt z masami i stał się elitarny.

Inny typ grupy parafialnej przedstawia „parafia-wspólnota misyjna", opisana pod tym tytułem przez G. Michonneau i R. P.

15 „Die Pfarrfamilie", por. ibid., s. 126—128; F. X. Arnold, *Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoralwissenschaft*, „Theologische Quartalschrift", 129/1939 13—63; 206—230; 440—471.

Chéry [16]. Nazwa „wspólnota misyjna" pochodzi stąd, że za naczelną funkcję parafii uważa się funkcję misyjną, tzn. ma ona objąć zarówno katolików jak i niechrześcijan, by im zanieść posłannictwo ewangeliczne, którego potrzebują jedni i drudzy.

Podstawą przynależności do parafii misyjnej nie jest *ani urodzenie, ani wykształcenie, ani swobodny wybór według ludzkich upodobań; jest nią wiara, przez którą neofita związał się z Chrystusem i w Nim zespolił się ze wszystkimi chrześcijanami jako Jego członkami.* [17] Czym dusza jest w ciele, tym chrześcijanie są w świecie — mawiał Michonneau za Diognetem. To, co jest wspólne, to wola nawrócenia innych, a nie interes doczesny, czy chęć indywidualnego zbawienia. Apostolstwo misyjne domaga się, by ograniczyć niektóre funkcje parafii, zredukować nawet mniej istotne praktyki religijne. Należy rozbudować natomiast życie liturgiczne, nauczanie i głoszenie Słowa Bożego, kształcenie aktywistów w specjalnych ugrupowaniach religijnych. Najważniejszy jest jednak przykład codziennego życia każdego parafianina, świadectwo wiary, miłości i prawości. Z tego względu większy nacisk należy położyć na „środowisko życiowe" niż na „środowisko parafialne". Wszelkie przejawy życia ludzkiego powinny być nacechowane duchem misyjnym, miłością, które można zaczerpnąć w parafii, ale nie wolno zamykać ich w jej ramach. Parafianie wspólnoty misyjnej powiązani są między sobą nie tyle wspólnymi działaniami, ile raczej intencją, wspólnym duchem i wspólną wolą nawrócenia zobojętniałych katolików i niechrześcijan. W konsekwencji parafia misyjna jest nie tyle wspólnotą życia, lecz raczej wspólnotą intencji, ducha. Stąd też E. Pin proponuje nazwać ją „wspólnotą intencjonalną". [18]

Ruch ten przyczynił się do zaktywizowania środowisk katolików świeckich poprzez tworzenie pewnych grup apostolstwa lub włączanie się w istniejące już organizacje katolickie.

Wszystkie omówione powyżej próby odnowy parafii oparte są o terytorialną zasadę tworzenia grup społecznych. Nie wyczerpują one jednak całego wachlarza podejmowanych w tej dziedzinie inicjatyw. Wielu duszpasterzy poszukuje innych, jak sądzą, bardziej realistycznych rozwiązań. Wychodzą oni ze stwierdzenia faktu dezorganizacji wspólnoty lokalnej w społeczeństwie zurbanizowanym, będącej dawniej podstawą dla powstawania i rozwoju parafii-wspólnoty lokalnej. Specjalizacja i racjonalizacja współczesnych społeczeństw, unikanie styczności zewnętrznych i ucieczka do prywatnej sfery życia,

---

16 G. Michonneau (et R. P. Chéry), *Paroisse, communauté missionaire*, Paris 1945, *passim*.

17 Są to słowa J. Lebretona, cyt. przez Michonneau, op. cit., s. 54.

18 E. Pin, op. cit., s. 47.

kształtowanie się indywidualistycznych i utylitarystycznych postaw — wszystko to sprawia, że wspólnoty terytorialne, nawet uformowane nowocześnie, zawodzą. *Główną konsekwencję dzisiejszych przemian społecznych* — powiada F. Houtart — *można wyrazić jak następuje: proboszcz ma w swej jurysdykcji daną rzeczywistość społeczną (określoną przez dane terytorium), której osoby stanowią coraz rzadziej grupę, a coraz częściej tylko zbiór (to jest pozostają tylko w sąsiedztwie geograficznym, ale niekoniecznie we wzajemnym oddziaływaniu społecznym).* [19] Jeśli współczesne parafie coraz częściej przekształcają się w agregaty, trudno tworzyć z nich wspólnoty czy choćby zwykłe grupy celowe. Do tego dochodzą jeszcze historyczne uwarunkowania, które przynajmniej w pewnych rejonach przyczyniły się do wytworzenia barier między duchowieństwem i klasą robotniczą oraz do częściowego wyobcowania się Kościoła ze społeczeństwa.

Punktem wyjścia dla tworzenia nowych wspólnot czy ośrodków parafialnych są z jednej strony ekologiczne strefy miejskie, z drugiej zaś pewne warstwy względnie kategorie społeczne. Jedną z prób zmierzających do przełamania izolacji Kościoła od klasy robotniczej, jaka wytworzyła się we Francji w okresie silnej industrializacji, jest grupa księży-robotników [20], która powstała w 1943 r. pod nazwą „Mission de Paris". Pobudkę jej utworzenia dali sami księża, zwłaszcza H. Godin, który w głośnej pracy pt. *France-pays de mission*? (Paris 1943) wykazał nieskuteczność stosowanych metod apostolatu wśród robotników. Jednocześnie zwrócił uwagę na konieczność utworzenia „prawdziwej misji", zdolnej do przeniknięcia świata pracy. Zadaniem ekipy księży, tzw. księży-robotników, było nawiązanie kontaktu z robotnikami tak w miejscu zamieszkania, jak i w środowisku pracy w celu ukazania im wartości ewangelicznych. Księżom tym chodziło przede wszystkim o dawanie autentycznego świadectwa życia chrześcijańskiego. Dlatego w praktyce nie kładli oni nacisku na zinstytucjonalizowane formy apostolatu, koncentrowali się raczej na dowolnych inicjatywach podejmowanych doraźnie, w zależności od zaistniałych sytuacji. Zespołowe dyskusje, okazyjny udział we Mszy św., praktyczna miłość bliźniego, a przede wszystkim ewangeliczna postawa samych księży — to najczęstsze formy stosowanego przez nich apostolatu środowiskowego we wspólnocie robotników.

Misja księży-robotników we Francji działała z różnym powodze-

---

19 F. Houtart, *Socjologia parafii jako zgromadzenia eucharystycznego*, w: *Ludzie, wiara, Kościół — analizy socjologiczne*, Warszawa 1966, s. 402.

20 Por. E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Paris 1965; V. Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt. Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums*, Salzburg 1957, s. 47 nn.

niem. Miała ona do pokonania wiele trudności, nawet ze strony samego Kościoła. Niemniej utrzymanie się jej, chociaż z pewną przerwą, do chwili obecnej jest najlepszym dowodem potrzeby tego rodzaju apostolatu w świecie pracy. Ostatnio dyskutowane są możliwości jej rozbudowania.

Odmienną formę apostolatu tworzy „wspólnota kategorialna lub sytuacyjna" (*Die Kategorial- oder Situationsgemeinde*)[21], urzeczywistniona po II wojnie światowej głównie w Holandii. Punktem wyjścia przy formowaniu jej było stwierdzenie, że przestrzeń życiowa człowieka nie zacieśnia się do jednego terytorium. Współczesne społeczeństwo zindustrializowane i zurbanizowane stwarza warunki do ciągłych migracji, zmiany zakładu pracy i miejsca zamieszkania, a w każdym razie umożliwia nawiązywanie kontaktów przekraczających terytorium jednej parafii. Tymczasem duża ruchliwość społeczna sprzyja odejściu od Kościoła. Chcąc zapobiec dechrystianizacji, należało stworzyć wspólnoty obejmujące różne kategorie społeczne ludzi, niezależnie od ich miejsca zamieszkania. Wspólnota kategorialna nie wyklucza parafii terytorialnej, lecz ją uzupełnia. Parafia w dalszym ciągu powinna wypełniać swe tradycyjne zadania — sprawowanie liturgii, przepowiadanie Słowa, nauczanie religii, opieka nad chorymi itd. Oddziaływanie jej na wszystkich członków jest jednak ograniczone i z konieczności musi ona być uzupełniona ponadparafialnymi formami apostolatu. Wierni potrzebują oddzielnej informacji religijnej, która ukazałaby, jakie jest ich miejsce w świecie, w jaki sposób winni się zachowywać w różnych sytuacjach życiowych, co mają czynić w swoim środowisku jako chrześcijanie.

Charakterystyczny jest fakt, że inicjatywa tworzenia wspólnot kategorialnych wyszła nie od duchowieństwa, lecz od katolików świeckich. Zdaniem ich parafia terytorialna w społeczeństwie ukształtowanym przez nową cywilizację nie może dobrze funkcjonować. W mniemaniu duszpasterzy zaspokaja ona potrzeby religijne wszystkich członków, a w rzeczywistości wielu z nich znajduje się poza zasięgiem jej oddziaływania. Dlatego postulują oni wielość form wspólnoty chrześcijańskiej, opartych na decentralizacji i demokratyzacji życia religijnego.

Zasygnalizowana koncepcja wspólnoty kategorialnej w przyszłości może odegrać większą rolę niż dotychczasowa parafia terytorialna. Daleko posunięta już specjalizacja społeczeństwa domaga się uzupełnienia duszpasterstwa terenowego — duszpasterstwem środowiskowym, zawodowym i elitarnym.

---

21 Por. O. Schreuder, op. cit., s. 135—137.

Niezależnie od opisanej tendencji w Holandii podjęto obecnie inicjatywę zmierzającą do przekształcenia parafii w religijną wspólnotę „samopomocy pastoralnej" (*Pastorale Aufbauarbeit*). [22] Dążność ta wychodzi z założenia, że przy współczesnych przemianach parafianie są „istotami nieznanymi". Nieznane są ich potrzeby, struktury, postawy i preferencje. Wielu katolików zerwało już związek nie tylko z parafią, ale i z Bogiem. Dlatego zwolennicy nowej koncepcji wspólnoty przyjmują jako oczywisty fakt, że nie ma dzisiaj „pełnych katolików". Wszystkim zatem należy przyjść z pomocą w wychowaniu, a właściwie w samowychowaniu do dojrzałości chrześcijańskiej. Pomoc ta nie może jednak polegać na paternalistycznym stosunku duszpasterza do wiernych świeckich, jak to miało miejsce w tradycyjnej koncepcji „pasterz — trzoda", lecz winna się ona rozwijać przede wszystkim w oparciu o zasadę pomocniczości. Znaczy to, że należy zmierzać do wywołania inicjatywy wśród wiernych w dziedzinie życia religijnego, kłaść nacisk na uświadomienie i zrozumienie potrzeby pogłębienia postawy religijnej, domagać się od nich odpowiedzialnego zaangażowania się w apostolat środowiskowy. Duszpasterstwo nie jest czynnością transytywną, przechodzącą z podmiotu na przedmiot, lecz świadczeniem pomocy, a ściślej — „samopomocą" we wspólnocie katolików świeckich i duszpasterzy.

Wspólnota religijna powinna być zbudowana od dołu, tzn. przez katolików świeckich. Potrzebuje ona jednak podpory ze strony duszpasterza odpowiednio przygotowanego do nowych zadań. Świadczenie pomocy, w myśl zasady pomocniczości, wymaga obecnie dużego zasobu wiedzy w zakresie życia i działalności katolików. Bez niej wszelkie duszpasterstwo zawisłoby w próżni, działałoby ponad głowami wiernych, nie mogłoby się przystosować do faktycznych warunków i potrzeb środowiska. Stąd też podstawowym zadaniem duszpasterza jest gromadzenie subiektywnych i obiektywnych informacji o mentalności, dążeniach, potrzebach i warunkach katolików i ich środowisk. Dopiero te informacje pozwolą mu na nawiązanie kontaktu duszpasterskiego. Jednakże sama znajomość współczesnych ludzi i środowisk nie wystarczy. Dzisiejsze przemiany doprowadziły do zakwestionowania samego modelu religijności. Model tradycyjny często prowadzi do konfliktów lub wprost do odejścia od wiary. Dalszym zadaniem duszpasterza będzie zatem dostosowanie modelu religijności do potrzeb katolików. W sytuacji zakwestionowania współczesnego modelu religijności należy na nowo przemyśleć zagadnienie światopoglądu, hierarchii wartości, norm i ocen, zwłaszcza z dziedziny etyki małżeńskiej, aby

[22] Por. ibid., s. 138—140.

wyjść na spotkanie współczesnemu człowiekowi i pozyskać go dla Chrystusa.

Omawiana próba tworzenia wspólnoty w oparciu o szeroką inicjatywę religijną laikatu ma na celu przekształcenie niewydolnych struktur duszpasterskich, nie przystosowanych do warunków i potrzeb środowiska. Zwolennicy jej twierdzą, że warunkiem skutecznego apostolatu środowiskowego jest oparcie tych struktur na katolikach świeckich. Dlatego taki nacisk kładzie się na zaangażowanie laikatu w dzieło chrystianizacji oraz na pomocniczą rolę kapłana.

Zbliżony i nakładający się na przedstawione powyżej tendencje odnowy parafii jest ruch pastoralny zmierzający do ukształtowania wspólnoty „totalnej strategii" (*Total strategy, Pastorale d'Ensemble*).[23] Kolebką tego ruchu jest Francja, choć wiele z jego inicjatyw podejmuje się obecnie w Holandii. Ze swego założenia zmierza on do strukturalnych reform parafii.

W każdej diecezji jest wielu kapłanów nie przystosowanych do pracy w nowej sytuacji społecznej. Istnieje wadliwy podział pracy, niesprawiedliwość na tle podziału dochodów, niedobór kadr duchowieństwa w miastach. Następstwem tego są konflikty wśród duchowieństwa, występujący jeszcze paternalizm władzy duchownej, skuteczne gorszenie księży młodszych przez starszych. Również z tego punktu widzenia istnieje potrzeba reformy.

„Totalna strategia" domaga się pewnej decentralizacji i demokratyzacji w pracy duszpasterskiej, a jednocześnie szerszej integracji duszpasterstwa. Może to mieć miejsce wówczas, jeśli struktury duszpasterskie nie przystosowane do zmienionych warunków społecznych zostaną odpowiednio zreformowane i przekształcone. Wprowadzenie zmian winno zmierzać w kierunku zróżnicowania i specjalizacji. Chodzi o rozbudowanie, obok duszpasterstwa terytorialnego, duszpasterstwa kategorialnego, opartego na zróżnicowaniu środowiskowym i zawodowym społeczeństwa. Współpraca i solidarność społeczeństwa domaga się czegoś w rodzaju parlamentu duszpasterskiego z udziałem współpracowników świeckich. Jego zadaniem ma być ustalenie planu działania i wybór „proboszczów" — duszpasterzy terenowych i zawodowych, kierujących akcją apostolską w obydwu pionach.

Jeśli duszpasterze mają budować wspólnotę wiernych, wcześniej powinni ją stworzyć sami między sobą. Wspólnota duchownych (*fraternité evangélique*) winna zespalać w bratnim współżyciu wszystkich kapłanów na danym terenie — parafialnych i kategorialnych, dziecezjalnych i zakonnych, proboszczów i ich pomocni-

---

[23] Por. ibid., s. 142—146.

ków. Wspólnota księży, „parlament" i ogólna strategia pastoralna w płaszczyźnie horyzontalnej i wertykalnej ma szanse rozwoju we współczesnym społeczeństwie.

Niektórzy duszpasterze, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, są zdania, że we współczesnym, zurbanizowanym społeczeństwie wszelkie wspólnoty zawodzą. Nie należy zatem zabiegać ani o rekonstrukcję parafii terytorialnej w duchu dawnej wspólnoty lokalnej, ani też tworzyć nowych wspólnot kategorialnych. Parafia nie jest i nie może być już wspólnotą. W dzisiejszych warunkach, zwłaszcza w wielkim mieście, parafia może być tylko instytucją przystosowaną do świadczenia publicznych usług religijnych. Jest to koncepcja tzw. punktu usługowego (*Service Station*). [24]

Zwolennicy „punktów usługowych" zwracają szczególną uwagę na dwa momenty. Pierwszy z nich, to kościół będący ośrodkiem życia religijnego katolików, niezależnie od miejsca ich zamieszkania. Kościół traktują jak dom towarowy, w którym popyt na usługi zależy od ich jakości. Drugi moment, to wysoko kwalifikowani duszpasterze, odpowiednio przygotowani do świadczenia skutecznych usług religijnych. Autorytet ich winien się opierać nie tyle o władzę święceń czy nominację władzy kościelnej, lecz o walory osobiste (*personal charisma, expert authority*). Skoncentrowani wokół jakiegoś kościoła duszpasterze powinni głosić dobre kazania, poprawnie sprawować liturgię, prowadzić poradnictwo rodzinne, organizować indywidualne duszpasterstwo itd. Katolicy mogą korzystać z tych usług niezależnie od dotychczasowych parafii terytorialnych. Wybierają ten kościół, który bardziej im odpowiada i lepiej zaspokaja ich potrzeby religijne. Duszpasterze ze swej strony nie powinni zabiegać ani o wciąganie ich do współpracy, ani o tworzenie stowarzyszeń religijnych, ani o wiązanie ich z ośrodkiem duszpasterskim. Katolikom świeckim przysługuje wolność w wyborze ośrodka i tej wolności świeckich należy strzec. Jeśli jednak wokół ośrodka usług religijnych powstaną spontaniczne jakieś wspólnoty chrześcijańskie, będzie to dowodem ujawnienia się kolektywnej świadomości pod wpływem dobrze świadczonych usług religijnych.

Koncepcja „punktu usługowego" zdaje się nie doceniać wspólnotowego charakteru religii chrześcijańskiej. Dlatego z założenia pomija wszystko to, co ma związek ze wspólnotą religijną. Jeśli ją uwzględnia, to tylko drugoplanowo, wtórnie. Być może, zrodziła się ona pod wpływem zbyt pesymistycznego spojrzenia na stosunki społeczne w zurbanizowanym społeczeństwie.

---

24 Por. ibid., s. 140—142.

Przedstawione próby przezwyciężenia kryzysu współczesnej parafii, zwłaszcza w wielkich miastach, powstałego w warunkach cywilizacji przemysłowej, nie wyczerpują wszystkich inicjatyw podejmowanych przez duszpasterzy i katolików świeckich w różnych krajach.[25] Pominięto zwłaszcza próby odnowy gminy chrześcijańskiej, podejmowane przez pastorów protestanckich, jak koncepcja *Gesinnungsgemeinde* czy *The effective and responsible Community*.[26] Jedne z podejmowanych prób są bardziej, inne mniej trwałe. Niezależnie jednak od trwałości, wszystkie te inicjatywy są dowodem z jednej strony rzetelnej analizy sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół pod wpływem przemian ogólnoświatowych, z drugiej zaś poszukiwania nowej adekwatności Kościoła i jego struktur w warunkach ukształtowanych przez cywilizację industrialną. Jak wszelkie eksperymenty, tak i opisane powyżej mogą nie być całkowicie udane. Ważne jest jednak, że w miarę wzrostu uświadomienia poszukuje się nowych dróg dotarcia do współczesnego człowieka.

Ks. Władysław Piwowarski

---

25 W szczególności należy zwrócić uwagę na cytowaną powyżej rozprawę F. Houtarta o parafii jako zgromadzeniu eucharystycznym oraz na rozprawy F. Klostermanna o parafii jako gminie kościelnej.

26 Por. R. Köster, *Die Kirchentreuen. Erfahrungen und Ergebnisse einer soziologischen Untersuchung in einer grossstädtischen ev. Kirchengemeinde*, Stuttgart 1959; G. Winther, *The Suburban Captivity of the Churches. An analysis of Protestant Responsibility in the Expanding Metropolis*, New York 1962; G. D. Younger, *The Church and Urban Power Structure*, Philadelphia 1963; I. Seger, *Responsibility for the Community. A New Norm Confronts Tradition in Lutheran City Churches*, New York 1963.

MISTRZOWIE NASZEGO CZASU

W numerze 181/182 „Znaku" znalazła się większa część głosów z dyskusji o „mistrzach naszych czasów". Obecnie zamieszczamy jeszcze trzy wypowiedzi, których autorzy skoncentrowali swą uwagę na poszukiwaniu wzorców etycznych — jeden w starożytności, drugi na dalekim wschodzie, trzeci — tu, u nas, w niezbyt odległej od naszych własnych doświadczeń epoce. Sądzimy, że to szukanie wzoru wychowującego tłumaczy ich opublikowanie razem — w niniejszym numerze.

KAROL WAJS

WZORY POSTAW ŚRODOWISKA TECHNICZNEGO

Gdy technicy spotykają się z zagadnieniami im obcymi, przynależnymi do kręgu tematyki właściwie już humanistycznej, można spostrzec wśród nich dwie różne tendencje. Jedni będą przekonani o przestarzałości i niewielkiej doniosłości tego rodzaju problemów, a zwłaszcza o nieudolnym i mało skutecznym dotąd ich badaniu [1]. Skrajni przedstawiciele tej grupy sądzą, że dominująca większość dotychczasowego dorobku wiedzy — naturalnie oprócz nauk ścisłych i technicznych — jest chaosem nieprecyzyjnych obserwacji i niepowiązanych uogólnień i że właściwie wszystko musi być zrobione prawie od początku, metodami, które tak dobrze zdały egzamin w bliskich im dyscyplinach. Niektórzy z nich usiłują to nawet zrobić sami, tworząc mniej lub więcej rozbudo-

---

1 Na przykład P. Auger, *O syntezę w organizacji badań naukowych* [„Zagadnienia Naukoznawstwa", 1966, nr 4 (8)]: *...niewątpliwie w ciągu minionych tysięcy lat, charakteryzujących się niezmiernie powolnym postępem nauk, istniała pewna liczba ludzi utalentowanych, ale nie było gospodarowania nimi, tak że ich uzdolnienia zmarnowano. Były rezerwy ludzkie, była możliwa myśl, ale jej nie wykorzystano, zabrakło bowiem przede wszystkim organizacji a następnie i bazy materialnej.*

wane, ale na ogół bardzo osobiste i subiektywne syntezy. Tu na pewno nie szuka się mistrzów lub nauczycieli — co najwyżej nieudolnych prekursorów.

Wręcz przeciwną tendencję reprezentuje druga grupa. Jej przedstawiciele są przekonani, że w stosunku do obcych im zagadnień najbardziej wskazana jest postawa pokornego ucznia. Sądzą oni, że nieznane im sprawy są przynajmniej równie ważne i trudne jak te, którymi sami zajmują się. Wierzą oni, że w ciągu minionych lat ludzie głęboko z daną problematyką obeznani i dla jej rozważania szczególnie uzdolnieni przemyśleli ją wszechstronniej i wnikliwiej, niż mogliby to zrobić współcześni, nie bardzo przygotowani amatorzy. Wierzą też, że dziedziny te posługują się dla rozwikłania właściwych sobie tematów najwydajniejszymi metodami badań; jakiekolwiek pouczanie specjalistów tych dyscyplin może mieć aspekty humorystyczne. Zbyt dobrze i z własnych doświadczeń znają rolę tradycji, skuteczność ciągłych prób i wysiłków kontynuowanych niekiedy przez wiele generacji oraz obejmujących liczne zespoły. Przedstawiciele tej grupy stawiają sobie na ogół trzy tylko pytania: co brać z dorobku przeszłości, jak z niego korzystać i do jakich sięgać źródeł?

Otóż w tym, czego szukają, technicy byliby skłonni odróżniać dwa składniki które można by nazwać poglądami i postawami. Poglądy to jakby filozoficzne podstawy widzenia świata, coś bliskiego filozofii przyrody. Tu korzysta się prawie wyłącznie z wyników nauk ścisłych wierząc zresztą może silniej w ich ciągły postęp niż w bezbłędność dotychczas odkrytych prawidłowości. Zdaniem techników są to bowiem raczej hipotezy, przydatne w pewnych tylko warunkach i z określonym stopniem dokładności. Natomiast postawy — to wytyczne postępowania, wskazówki etyczne. Tu przeważa opinia, że nasze czasy — przynajmniej w tych sprawach — nie są bynajmniej wyjątkowe, a z dorobku przeszłości nie tylko można, ale i trzeba korzystać, gdyż praktyczną wartość ma tylko to, co przeszło próbę życia. W dalszym ciągu ograniczono się do omówienia tylko tego drugiego składnika.

Dalej środowisko techniczne zdaje się cechować ujmowanie pouczeń uznanych mistrzów nie jako niezbitych i precyzyjnie sformułowanych prawd, ale raczej jako doświadczalnie, w pewnym zakresie, sprawdzonych propozycji. To nie są autorytety w dawnym powszechnie znanym sensie. Co najwyżej krytycznie oceniani doradcy, których opinie mogą być odrzucone bez jakichkolwiek sankcji karnych. Niewątpliwie do techników przemawia wielkość przedstawianej im wizji, ale raczej jako przykład niż jako obowiązek, jako interpretacja, która pociąga lub nawet urzeka, która pozwala ujrzeć wiele spraw w innym świetle, nie zaś jako

normujący przepis czy niechybna zasada. Być może wynika to z powszechnego w dyscyplinach technicznych przekonania, że rzeczywistość w całym jej bogactwie jest właściwie niepoznawalna a posługiwać umiemy się tylko jej przybliżonymi i uproszczonymi modelami.

W końcu ostatnie pytanie: do jakich sięgać nauczycieli, gdzie szukać mistrzów? Tu spotyka się wśród techników zwykle dwie tendencje. Jednym marzy się jakaś klasyfikacja podstawowych tekstów etycznych, uznanych za klasyczne, różnorodnych pochodzeniem, ujęciem, hierarchią zagadnień, nawet rozstrzygnięciami, ale powszechnie uzgodnionych, przyjętych i tworzących wszystkim znany, wspólny, swego rodzaju kanon. Wyznający ten pogląd wydają się być przede wszystkim przygnieceni obfitością dostępnych im materiałów i nie bardzo wiedzą, jak je opanować. Można by ich nazwać eklektykami, ale zapewne bliżsi są postawie nieco biernych uczniów. Drudzy — najczęściej chyba obecnie spotykani, zwłaszcza w środowiskach zachodnich — dokonali już określonego wyboru, za swego mistrza uznając stoicyzm i to w jego późniejszej, rzymskiej wersji.

Dla ilustracji tej tezy podajemy jeden tylko przykład z wielu możliwych. W 1965 r. w Stanach Zjednoczonych ukazała się monografia Mantella poświęcona ogólnym problemom zawodu inżyniera [2]. Około 1/3 jej objętości zajmuje zarys etyki dla techników, omawianej zresztą w odniesieniu do ich codziennej pracy. Sam wykład oparto w znacznym stopniu na etyce stoików, jako literaturę uzupełniającą zaś przeznaczoną dla techników książka ta — napisana zresztą też przez technika — poleca *Diatryby* Epikteta, *Rozmyślania* Marka Aurelego oraz *Listy moralne do Lucyliusza* Seneki.

Co sprawiło, że właśnie stoicyzm zwrócił na siebie uwagę środowisk technicznych? Niewątpliwie jest w tym pewien udział rosnącego zainteresowania się kulturą antyczną, ale zdecydowały prawdopodobnie jego własne, odpowiadające dzisiejszym ludziom, rysy charakterystyczne. Otóż — bez jakichkolwiek pretensji do zupełności poniższego zestawienia czy też poprawności jego uporządkowania — można by wyliczyć następujące takie cechy:

Po pierwsze, niezwykle ważne, w praktyce zapewne rozstrzygające, są: zrozumiałość, bliskość i prostota źródeł. Nie są to bowiem teksty zawiłe i niejasne, dostępne tylko dla specjalistów, wymagające dodatkowych studiów, lecz — przynajmniej na pozór — zwykłe listy, osobiste zwierzenia czy bezpośrednie rozmowy.

---

2 M. J. Mantell, *Ethics and Professionalism in Engineering*, New York 1965, Macmillan Comp.

Naturalnie analiza filologa lub historyka wydobędzie z nich nieporównanie więcej niż uchwyci podczas lektury przeciętny czytelnik, ważniejsze jednak jest to, że potrafi je bez specjalnego wysiłku czytać i zrozumieć również ktoś obcy tym specjalistycznym dyscyplinom. Nie są to też jakieś dalekie od nas teksty martwe, należące wyłącznie do minionej przeszłości, lecz odznaczają się one tak wielką aktualnością, że dostrzegają to nawet technicy. Gdy na przykład czyta się I księgę *Rozmyślań* — zresztą odbiegającą charakterem od pozostałych, są to bowiem jakby portrety psychiczne ludzi, których wpływ ukształtował osobowość autora — wówczas mimo woli odczuwa się coś w rodzaju zazdrości. Jej przyczyną jest nawet nie tyle chęć spotkania w swoim życiu podobnych osób, choć niewątpliwie (by zacytować tylko jeden fragment) wielu pragnęłoby poznać kogoś, na czyim przykładzie *...zobaczyłoby się jasno, że ten sam człowiek może być jednocześnie bardzo stanowczy i bardzo łagodny* [3]. Nie, powodem tej zazdrości jest raczej istnienie środowisk, szkół lub kręgów, takie właśnie cechy ceniących i starających się je rozwijać.

Jest jeszcze jedna, dość tajemnicza cecha, którą można by nazwać odpowiedniością. O niej to myślał T. Zieliński, gdy w jednej ze swych prac [4] zastanawiał się, dlaczego Europa przyswajała sobie zawsze łatwiej kulturę antyczną nie z oryginalnych greckich źródeł, lecz z wtórnych, łacińskich przeróbek. Jego zdaniem, gmach myśli greckiej można by przyrównać do labiryntu złożonego z tak różnorodnych i wspaniałych pomieszczeń, że każdy może znaleźć w nim wszystko, czego zapragnie, ale zorientować się w nim nie jest łatwo. Zubożenie rzymskich adaptacji wiązało się z uproszczeniem, schematyzacją, wyborem już dostępnym dla przeciętnego barbarzyńcy. Może analogiczne mechanizmy działają teraz w środowiskach technicznych, którym na przykład Platon wydaje się zbyt niedostępny i nierealny?

Po drugie, dla zwykłego współczesnego odbiorcy stoicyzm jest nie tyle doktryną, ile trybem życia, wzorem pewnej postawy, której wartość, jak sądzi się, poświadczyły dzieje jego zwolenników. Oni sami przecież mówili, że *...najszkaradniejszym zarzutem, jaki można wysunąć, jest to, że filozofię uprawia się w słowach, a nie w postępowaniu* [5].

Stoicyzm kojarzy się nie z życiem ułatwionym, ale raczej ze stawianiem wymagań, na ogół zarówno twardych jak i rozsądnych, żąda a nie usprawiedliwia. I to byłaby prawdopodobnie

---

[3] *Rozmyślania*, księga I, fragment 8.

[4] *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, część I, rozdz. 1. Warszawa 1933.

[5] *Listy do Lucyliusza*, list 24; podobnie diatryba 9 z księgi II: *...nie wystarcza uczyć się filozofii — trzeba tę naukę stosować w życiu.*

następna jego zaleta, jest to bowiem cecha, której współczesność zdaje się potrzebować i której w istocie rzeczy chyba szuka.

Wymagania stoicyzmu to temat dla specjalisty, więc tylko kilka słów o tych, które bardziej niż pozostałe wiążą się ze współczesnością. To przede wszystkim umiejętność wyrzeczenia się postronnych wartości, ograniczenie życzeń, dążeń, pragnień lub marzeń dla osiągnięcia wewnętrznej swobody. Może najdobitniej mówi o tym zakończenie diatryby 15 z księgi III, ale teksty związane z tym problemem są dość liczne. Dalej poczucie obowiązku rozumianego zresztą jako zasadniczy składnik w ogólnym planie stworzenia. *...Zostałeś powołany do bytu nie gdy ty tego chciałeś, lecz gdy tego potrzebował świat*[6]. Obowiązek nie jest przy tym czymś ograniczającym człowieka, jego ciężarem, udręczeniem czy karą, ale przeciwnie, umożliwia pełny rozwój jego osobowości: *...bądź tym, kim jesteś — to już określa zakres twoich obowiązków*[7]. W końcu zaś opanowanie. I gdyby sprawdzić, jaki zwrot powtarza się najczęściej w tekstach Epikteta, byłyby nim prawdopodobnie słowa „przestań narzekać".

Z tych i podobnych zaleceń stoickich wyłania się pewien wzór człowieka, pewien ideał wychowawczy. W podobny sposób formułują go różne teksty, ale może najzwięźlej robi to Epiktet w 19 diatrybie z II księgi. Ma to być *...człowiek, który by pragnął jednej myśli być z bóstwem, nigdy ani na nie, ani na ludzi nie szemrać, nigdy nie unosić się gniewem, nigdy nie być trawionym zazdrością i nigdy nie stawiać się ponad innych.*

Po trzecie, stoicyzm charakteryzuje swoista duma z rodzaju ludzkiego, z jego osiągnięć, możliwości, cech czy wartości. W 16 liście do Lucyliusza spotyka się nawet zdanie *...i losowi z dumą należy ulegać,* ale może najwyraźniej występuje ten rys w tekście 2 diatryby z księgi I, gdzie życie mędrca przyrównano do *...nici purpurowej, delikatnej i jasnej, która pozostałym niciom użycza dostojnego i wspaniałego wyglądu.* Otóż ta cecha nie jest obca współczesnemu środowisku technicznemu. Jako przykład wystarczy przytoczyć początkowe zdania kodeksu etyki zawodowej technika Stanów Zjednoczonych[8]: *Inżynier jest dumny ze swego zawodu, ze swych kwalifikacji, z tego, czego potrafi dokonać. Ujarzmia on siły natury i każe im pracować dla poprawy doli człowieka. Jest dumny, gdyż umie wytwarzać rzeczy i zjawiska zdumiewające innych ludzi. Przede wszystkim jednak jest dumny z czegoś innego niepomiernie ważniejszego. Jest dumny, gdyż po-*

---

6 Diatryba 24 z księgi III; podobnie *Rozmyślania*, księga V, fragment 1: *...rankiem gdy budzisz się do trudu człowieka, czy masz być niezadowolony, że idziesz do pracy, dla której zjawiłeś się na świecie?*

7 Diatryba 10 z księgi II.

8 *Ethics for Engineers*, Washington 1957, Nat. Soc. of Profes. Eng.

Naturalnie analiza filologa lub historyka wydobędzie z nich nieporównanie więcej niż uchwyci podczas lektury przeciętny czytelnik, ważniejsze jednak jest to, że potrafi je bez specjalnego wysiłku czytać i zrozumieć również ktoś obcy tym specjalistycznym dyscyplinom. Nie są to też jakieś dalekie od nas teksty martwe, należące wyłącznie do minionej przeszłości, lecz odznaczają się one tak wielką aktualnością, że dostrzegają to nawet technicy. Gdy na przykład czyta się I księgę *Rozmyślań* — zresztą odbiegającą charakterem od pozostałych, są to bowiem jakby portrety psychiczne ludzi, których wpływ ukształtował osobowość autora — wówczas mimo woli odczuwa się coś w rodzaju zazdrości. Jej przyczyną jest nawet nie tyle chęć spotkania w swoim życiu podobnych osób, choć niewątpliwie (by zacytować tylko jeden fragment) wielu pragnęłoby poznać kogoś, na czyim przykładzie *...zobaczyłoby się jasno, że ten sam człowiek może być jednocześnie bardzo stanowczy i bardzo łagodny*[3]. Nie, powodem tej zazdrości jest raczej istnienie środowisk, szkół lub kręgów, takie właśnie cechy ceniących i starających się je rozwijać.

Jest jeszcze jedna, dość tajemnicza cecha, którą można by nazwać odpowiedniością. O niej to myślał T. Zieliński, gdy w jednej ze swych prac[4] zastanawiał się, dlaczego Europa przyswajała sobie zawsze łatwiej kulturę antyczną nie z oryginalnych greckich źródeł, lecz z wtórnych, łacińskich przeróbek. Jego zdaniem, gmach myśli greckiej można by przyrównać do labiryntu złożonego z tak różnorodnych i wspaniałych pomieszczeń, że każdy może znaleźć w nim wszystko, czego zapragnie, ale zorientować się w nim nie jest łatwo. Zubożenie rzymskich adaptacji wiązało się z uproszczeniem, schematyzacją, wyborem już dostępnym dla przeciętnego barbarzyńcy. Może analogiczne mechanizmy działają teraz w środowiskach technicznych, którym na przykład Platon wydaje się zbyt niedostępny i nierealny?

Po drugie, dla zwykłego współczesnego odbiorcy stoicyzm jest nie tyle doktryną, ile trybem życia, wzorem pewnej postawy, której wartość, jak sądzi się, poświadczyły dzieje jego zwolenników. Oni sami przecież mówili, że *...najszkaradniejszym zarzutem, jaki można wysunąć, jest to, że filozofię uprawia się w słowach, a nie w postępowaniu*[5].

Stoicyzm kojarzy się nie z życiem ułatwionym, ale raczej ze stawianiem wymagań, na ogół zarówno twardych jak i rozsądnych, żąda a nie usprawiedliwia. I to byłaby prawdopodobnie

[3] *Rozmyślania*, księga I, fragment 8.

[4] *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, część I, rozdz. 1. Warszawa 1933.

[5] *Listy do Lucyliusza*, list 24; podobnie diatryba 9 z księgi II: *...nie wystarcza uczyć się filozofii — trzeba tę naukę stosować w życiu.*

następna jego zaleta, jest to bowiem cecha, której współczesność zdaje się potrzebować i której w istocie rzeczy chyba szuka.

Wymagania stoicyzmu to temat dla specjalisty, więc tylko kilka słów o tych, które bardziej niż pozostałe wiążą się ze współczesnością. To przede wszystkim umiejętność wyrzeczenia się postronnych wartości, ograniczenie życzeń, dążeń, pragnień lub marzeń dla osiągnięcia wewnętrznej swobody. Może najdobitniej mówi o tym zakończenie diatryby 15 z księgi III, ale teksty związane z tym problemem są dość liczne. Dalej poczucie obowiązku rozumianego zresztą jako zasadniczy składnik w ogólnym planie stworzenia. *...Zostałeś powołany do bytu nie gdy ty tego chciałeś, lecz gdy tego potrzebował świat*[6]. Obowiązek nie jest przy tym czymś ograniczającym człowieka, jego ciężarem, udręczeniem czy karą, ale przeciwnie, umożliwia pełny rozwój jego osobowości: *...bądź tym, kim jesteś — to już określa zakres twoich obowiązków*[7]. W końcu zaś opanowanie. I gdyby sprawdzić, jaki zwrot powtarza się najczęściej w tekstach Epikteta, byłyby nim prawdopodobnie słowa „przestań narzekać".

Z tych i podobnych zaleceń stoickich wyłania się pewien wzór człowieka, pewien ideał wychowawczy. W podobny sposób formułują go różne teksty, ale może najzwięźlej robi to Epiktet w 19 diatrybie z II księgi. Ma to być *...człowiek, który by pragnął jednej myśli być z bóstwem, nigdy ani na nie, ani na ludzi nie szemrać, nigdy nie unosić się gniewem, nigdy nie być trawionym zazdrością i nigdy nie stawiać się ponad innych.*

Po trzecie, stoicyzm charakteryzuje swoista duma z rodzaju ludzkiego, z jego osiągnięć, możliwości, cech czy wartości. W 16 liście do Lucyliusza spotyka się nawet zdanie *...i losowi z dumą należy ulegać,* ale może najwyraźniej występuje ten rys w tekście 2 diatryby z księgi I, gdzie życie mędrca przyrównano do *...nici purpurowej, delikatnej i jasnej, która pozostałym niciom użycza dostojnego i wspaniałego wyglądu.* Otóż ta cecha nie jest obca współczesnemu środowisku technicznemu. Jako przykład wystarczy przytoczyć początkowe zdania kodeksu etyki zawodowej technika Stanów Zjednoczonych[8]: *Inżynier jest dumny ze swego zawodu, ze swych kwalifikacji, z tego, czego potrafi dokonać. Ujarzmia on siły natury i każe im pracować dla poprawy doli człowieka. Jest dumny, gdyż umie wytwarzać rzeczy i zjawiska zdumiewające innych ludzi. Przede wszystkim jednak jest dumny z czegoś innego niepomiernie ważniejszego. Jest dumny, gdyż po-*

---

6 Diatryba 24 z księgi III; podobnie *Rozmyślania*, księga V, fragment 1: *...rankiem gdy budzisz się do trudu człowieka, czy masz być niezadowolony, że idziesz do pracy, dla której zjawiłeś się na świecie?*

7 Diatryba 10 z księgi II.

8 *Ethics for Engineers*, Washington 1957, Nat. Soc. of Profes. Eng.

maga ludziom, jest dumny z tych dobrych rzeczy, które czyni na świecie, dumny, gdyż celem jego zawodu jest nie praca najemna, lecz służba społeczeństwu.

„Służba społeczeństwu...". To prowadzi nas do czwartej cechy stoicyzmu bliskiej współczesności. Jest nią akcentowanie zagadnień społecznych, podkreślanie wspólnoty czy nawet braterstwa wszystkich ludzi *...natura wydała nas na świat jako spokrewnionych ze sobą, zrodziła nas z tych samych przyczyn i dla tych samych celów. Wszczepiła w nas wzajemną miłość, oznaczyła co jest słuszne, a co sprawiedliwe. Z jej ustanowienia gorzej jest szkodzić niż doznawać szkody samemu. Z jej rozkazu ręce ludzkie powinny być gotowe do niesienia pomocy drugim...* [9]. Zazwyczaj rozważając ten aspekt mówi się przede wszystkim o stosunku stoicyzmu do niewolnictwa cytując na przykład głośny początek 47 listu do Lucyliusza [10], ale może bardziej aktualny byłby obecnie problem przyjaźni. Jest to temat przepełniający wszystkie teksty stoickie, wszechstronnie rozwinięty i tak silnie zrośnięty z całą kulturą antyczną, że właściwiej będzie pozostawić go specjalistom.

Naturalnie źródła tak różnorodne i obfite jak te, z których poznaje się poglądy i zalecenia stoików, muszą również niekiedy przy ich przyswajaniu sprawiać pewne trudności — nie zawsze zresztą przemawiające wyłącznie na ich niekorzyść. Wystarczy może wspomnieć o jednej. Jest nią ponurość, mroczność, przygaszenie nastroju, brak radości i pogody. Najwyraźniej zapewne cecha ta występuje w związku z jednym, stale i we wszystkich tekstach powracającym tematem — śmiercią. Zwykle widzi się w niej ostatnią drogę ucieczki, nigdy nie zawodzący ratunek [11], czasem normalną kolej rzeczy, jak w pięknym zakończeniu XII księgi

---

[9] *Listy do Lucyliusza*, list 95; inne teksty przemawiają jeszcze wyraźniej. Na przykład *Rozmyślania* księga VII fragment 31 — mówi o obowiązku miłości względem wszystkich ludzi; diatryba 13 z księgi I podkreśla braterstwo wszystkich ludzi jako dzieci tego samego bóstwa, a diatryba 10 z księgi II formułuje tezę o człowieku jako obywatelu całego świata.

[10] *...to niewolnicy, ale i ludzie. To niewolnicy, ale i współtowarzysze. To niewolnicy, ale i pokorni przyjaciele. To niewolnicy, ale i współuczestnicy niewoli, jeśli zważyć, że los ma równą władzę nad nimi i nad nami.* Zdanie to uchodzi za najbardziej ludzką wypowiedź o niewolnikach w literaturze rzymskiej. W literaturze greckiej jeszcze dalej idzie Dion Chryzostom — również zresztą stoik.

[11] Na przykład w 8 diatrybie z księgi III: *...Zeus uczynił cię zdolnym do znoszenia przeciwieństw, dał ci wielkoduszność nawet w cierpieniach i drzwi zostawił przed tobą otwarte, gdy ten stan rzeczy nie będzie ci już odpowiadał.* Podobnie *Rozmyślania* księga II fragment 11: *...tak należy wszystko czynić, mówić i o wszystkim myśleć, jakby się już miało odejść z życia. Odejść zaś od ludzi, jeśli bogowie istnieją, nie jest niczym strasznym. Jeśli zaś ich nie ma, lub jeśli ich ludzie nie obchodzą, to po cóż żyć?*

Rozmyślań[12], ale zdarzają się bardziej posępne ujęcia, jak na przykład w 24 liście do Lucyliusza, według którego ...*życie nie tyle jest uciążliwe, ile niepotrzebne.* Wyczuwa się łatwo, że ludzie piszący te słowa żyli w trudnej i posępnej epoce, w okresie starości pewnej cywilizacji, bezsiły społeczeństw i bezradności rządzących. Może zresztą jest to dodatkowa przyczyna aktualności ich tekstów? Może nie bez racji jeden ze współczesnych historyków zakończył swój opis życia ówczesnego imperium słowami: ...*nie był to orli styl życia, ale ja dobrze rozumiem tych ludzi.*

Ale może na te i podobne wypowiedzi powinno się patrzeć inaczej, może ze sprzecznych opinii, niezgodności kolejnych zaleceń, dość łatwo uchwytnego falowania nastrojów tworzy się bardzo żywy i pełny wielkiego uroku obraz ludzi odległych w czasie, ale bliskich swymi obawami, błąkaniem, niekiedy rozpaczą, ale zawsze poszukiwaniem, gdyż jak mówili: ...*znikczemnia człowieka nie tylko żądza władzy, ale i spokoju...* [13].

ANDRZEJ PASZEWSKI

WOLNY CZŁOWIEK GANDHI

Trudno by mi było wskazać na kogokolwiek jako na „mistrza naszych czasów" rozumiejąc pod tym terminem postać, która w sposób wyraźny i powszechny wpływa na poglądy i postępowanie współczesnych ludzi. Gdy zastanawiałem się jednak, kto mógłby być takim mistrzem, rozpatrując to pytanie w świetle tego, co — jak mi się wydaje — jest w naszej epoce ludziom potrzebne, szybko nasunął mi się na myśl Gandhi.

Biograf Gandhiego Luis Fisher tak, chyba nieźle, charakteryzuje tło naszej epoki, na którym uwydatnia się znaczenie hinduskiego męża: *korzeniem niezliczonych wad naszej cywilizacji jest niezgodność pomiędzy słowem, przekonaniem i czynem. Jest to słabość*

---

12 ...*byłeś obywatelem wielkiego państwa. Cóż ci na tym zależy, czy lat pięć, czy sto? Cóż w tym strasznego, jeżeli usuwa cię z granic jego nie tyran, nie sędzia niesprawiedliwy, ale natura, która cię w nie wprowadziła? Tak jak aktora usuwa ze sceny pretor, który go przyjął. Bo kiedy ma się skończyć, wyznacza ów, kto przedtem zespół ułożył, a teraz rozpuszcza. Ty zaś ani w jednym, ani w drugim udziału nie brałeś. Odejdź więc łagodnie, łagodny bowiem jest i ten, kto cię uwalnia.*

13 Diatryba 4 z księgi IV.

kościołów, partii i indywidualnych osób[1]. Można sądzić, że Gandhi zgodziłby się z tym sformułowaniem — jednak kryzys wewnętrzny indywidualnych osób postawiłby pewnie na pierwszym miejscu.

Kryzys ludzkości jest kryzysem indywidualnych osób. Gandhi jak mało kto zdawał sobie z tego sprawę i przez całe swoje życie walczył o przezwyciężenie tego kryzysu u siebie i innych. *Eliminował on konflikty w sobie samym i dzięki temu osiągnął siłę angażowania się w cierpliwe i niestosujące gwałtu konflikty z tymi, których uważał za postępujących źle*, pisze dalej Fisher. Gdy czyta się autobiografię Gandhiego, nie sposób nie zauważyć, jak wielką wagę przywiązywał on do kształtowania własnej osobowości. Całe strony poświęca on omawianiu diety, która najlepiej przygotowywałaby ciało do służenia celowi jego duszy — poszukiwaniu PRAWDY: precyzyjnie określa wszelkie zabiegi autowychowawcze zmierzające do wyzwolenia go z wszelkich pożądliwości i osiągnięcia całkowitego panowania nad sobą. Dużo jest w tym pewnie hinduizmu, który dla ludzi z innych kręgów kulturowych jest obcy i może wydawać się naiwny, ale jeden aspekt tego postępowania ma na pewno znaczenie uniwersalne — jest to osobista wolność uzyskana przez tego człowieka. Gandhi pozostawał wolny, gdy bił go tłum białych w Afryce i gdy wsadzano go do więzienia. Traktował takie wydarzenia jak klęski żywiołowe — burze lub powodzie. O kimś, kto jest fizycznie ograniczony przez powódź, nie mówimy przecież, że przestał być wolnym. O pobycie w więzieniach mówił: *nie czuję się ani na moment ograniczony, a ściany wydają się być wielkim marnotrawstwem kamienia i zaprawy murarskiej*. Gandhi uświadomił ludziom, że od nich samych zależy, czy człowiek jest naprawdę wolny. A wolność była dla Gandhiego warunkiem człowieczeństwa. Człowieka można zabić, ale nie można mu odebrać człowieczeństwa w stopniu większym, niż on sam do tego dopuści. Niedopuszczanie do utraty człowieczeństwa wydaje się być zasadniczym problemem moralnym Gandhiego.

Człowiek może być zniewolony politycznie, kulturowo, religijnie, ekonomicznie itp. Jeśli zniewolone są jednostki, zniewolony jest i naród. I odwrotnie, jeśli jednostki pozostają wolne, wolny jest również naród. *Niepodległość może sobie wywalczyć tylko sam naród — naród, który dojrzał do niepodległości. — Zawsze mamy władzę taką, na jaką zasługujemy. Jeśli my staniemy się lepsi, władza też będzie zmuszona do poprawy*. Wolność narodu hinduskiego była dla tego polityka — bo tym terminem można go również określić — przede wszystkim problemem moralnym, a nie

---

[1] Cytaty z wypowiedzi Gandhiego i o Gandhim zamieszczone w tym szkicu pochodzą z następujących źródeł: L. Fisher, *Gandhi*, New York 1954, Signet Key Book; M. K. Gandhi, *Autobiografia*, Książka i Wiedza, 1958; Ija Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, Wiedza Powszechna, 1967.

politycznym. Hindusom tłumaczył, że pozwalając się gnębić i wyzyskiwać tracą godność ludzką, to samo czynią Anglicy prześladując jego naród. Jednocześnie stale uświadamiał, że uzyskanie niezawisłości politycznej kraju nie uczyni Hindusów automatycznie ludźmi wolnymi i szczęśliwymi. Mówił do przyjaciela: *jeśli sądzisz, że skoro Włosi rządzą we Włoszech, naród włoski jest przez to samo szczęśliwy, to jesteś pogrążony w błędzie.*

Za podstawę uzyskania niezależności politycznej narodu uważał Gandhi uzyskanie niezależności ekonomicznej, którą traktował jako samowystarczalność materialną ludności. Propagował tworzenie samowystarczalnych wsi opartych o rolnictwo i tkactwo. Głosił wyrzeczenie się rzeczy zbytecznych i pozostawienie tylko tego, co warunkuje utrzymanie ciała w zdrowiu i pozwala żyć schludnie. Był to jednocześnie program maksimum i minimum. Głosił np., że człowiek powinien mieć dwa ubrania, aby, gdy jedno ma się na sobie, drugie mogło być prane. Posiadanie jednak trzech ubrań byłoby już zupełnie zbędnym luksusem. Gandhi równie silny nacisk kładł na prostotę życia, co na walkę z abnegacją, którą uważał za upadlającą i której przeciwstawiał się konsekwentnie w swej działalności politycznej i społecznej, niejednokrotnie własnymi rękami budując latryny i czyszcząc je. Niechlujstwo Hindusów bardzo go drażniło. W rozmowach spotykał się często z opinią o głębokim życiu Hindusów. W swej autobiografii pisał jednak: *podczas moich wędrówek miałem sposobność zaobserwować więcej bezmyślności, obłudy i niechlujstwa niż bogobojności.* Człowiek uznający zaspokajanie swoich potrzeb materialnych za cel swego życia i swojej działalności staje się niewolnikiem dóbr materialnych, a ponieważ dostęp do nich uzależnia mu w mniejszym lub większym stopniu władza, człowiek staje się niewolnikiem władzy. To zniewolenie wcale nie musi występować w postaci jawnego terroru. Może być ono starannie zamaskowane i przez ludzi nie uświadomione. W społeczeństwach bogatych, w których skierowaniu dążeń ludzkich ku konsumpcji materialnej towarzyszy podaż dóbr materialnych zaspokajając rozbudzone potrzeby, cały proces może przebiegać mniej lub bardziej bezkonfliktowo i niezauważalnie, stanowiąc ukryte zagrożenie demokracji.

Etap stawania się ludzi niewolnikami dóbr materialnych, który obserwujemy w krajach wysoko rozwiniętych, nie był i dotąd nie jest, przynajmniej w skali masowej, problemem w Indiach. Tam chodzi jeszcze o stworzenie materialnego zabezpieczenia człowiekowi, aby mógł prowadzić życie godne istoty ludzkiej. Gandhi przewidywał jednak niebezpieczeństwo tego problemu w związku ze wzrostem oświaty i dobrobytu. Znając Europę zdawał sobie sprawę z jej słabości duchowej i rozumiał, że to samo stanie się

udziałem Indii, jeśli wykształceniu i związanemu z tym podnoszeniu dobrobytu nie będzie towarzyszyło odpowiednie wychowanie. *Rozwój duchowy* — pisał — *jest jednoznaczny z kształceniem charakteru, umożliwieniem poznania Boga i zgłębieniem samego siebie. Uważałem, że to właśnie stanowi nieodłączną część wychowania młodego pokolenia i że wszelkie szkolenie bez kultury duchowej jest całkowicie bezużyteczne, a nawet może być szkodliwe.*

Rozwój duchowy jest twórczym i świadomym procesem jednostki. Jego przebieg zależy od przyjmowania z otoczenia wiadomości, wrażeń i wartości, aby po ich twórczym przetrawieniu stawały się budulcem osobowości człowieka. Człowiek ma określoną wydajność tego przetrawiania. Jeśli więc wspomniane wiadomości, wrażenia i wartości zbyt szybko są mu podawane lub są w niego po prostu wtłaczane, człowiek nie tylko nie jest w stanie ich wszystkich przetrawić, ale również traci zdolność do ich twórczego wykorzystywania. Gandhi chyba na wpół świadomie, a na wpół instynktownie zabezpieczał się przed tym zjawiskiem. W wirze pracy społecznej miał mało czasu na czytanie, ale tego specjalnie nie żałował. *Nie mogę pochwalić się zbyt rozległym oczytaniem* — mówił — *nie sądzę jednak, abym z racji tych przymusowych okoliczności stracił zbyt wiele. Przeciwnie: szczupły zakres mojego oczytania pozwolił mi z tym większą uwagą zastanawiać się nad tym, co mi wpadło do ręki.* W późniejszych latach jego życia obawą napawało go zwiększanie się ilości plew w publikacjach. Pisał: *dawniej nieliczne osoby zajmowały się pisaniem tworząc cenne książki. Teraz każdy pisze i publikuje co zechce i zatruwa ludzkie umysły.*

Wydaje się, że prorocze były te obawy Gandhiego w stosunku do naszej współczesności. Czy nasza kultura otwartych przez cały dzień głośników i telewizorów, nawału informacji i reklamy nie zabija w nas zdolności do selekcji, czyli kultury wyboru, czy nie niszczy zdolności twórczych człowieka? Działanie człowieka może prowadzić do imponujących zewnętrznie wyników, ale nie mieć nic wspólnego z jego rozwojem, albo nawet ten rozwój hamować. Gandhi z uznaniem przytacza opinie Tołstoja o wieży Eiffla, że jest ona raczej pomnikiem ludzkiego szaleństwa aniżeli mądrości. Ciekawe, jaka byłaby opinia Gandhiego o lotach kosmicznych?

Zapewne sporo było przesady w niechęci Gandhiego do rozwoju technicznego, jednak fakt nienadążania rozwoju moralnego ludzkości za postępem technicznym jest chyba realny. Powtarzano mi kiedyś fragment kazania jakiegoś księdza w kościele zakopiańskim. Brzmiał on mniej więcej tak: ulicami naszych miast mkną samochody, słuchacie radia, oglądacie telewizję, samoloty przenoszą nas błyskawicznie z miejsca na miejsce, człowiek podbija kosmos...

a wy jak dolewaliście wody do mleka, tak dolewacie... oto i cały problem.

Gandhi był człowiekiem całkowicie zintegrowanym, co wyrażało się postępowaniem według tych samych reguł w życiu osobistym oraz działalności społecznej i politycznej. Nie jest to bynajmniej rzeczą łatwą, szczególnie gdy za naczelną zasadę w stosunkach z ludźmi uznaje się nieczynienie zła połączone z pozytywnym postulatem czynienia ludziom dobra. Sama negatywna część tej zasady mogłaby prowadzić do całkowitej bierności, a bierność była przeciwstawieniem postawy Gandhiego. Kochał on człowieka i uznawał jego wartość — dlatego podejmował walkę z jego błędami i wadami, ale nie z nim samym. Stąd też wywodzi się metoda walki bez posługiwania się gwałtem. Postępowanie takie stosunkowo łatwo przyjąć w stosunkach rodzinnych, towarzyskich i przyjacielskich, ale gdy w grę wchodzi walka o sprawiedliwość, o prawa społeczne i polityczne, o wolność narodową z kimś, kto jest u władzy i ma środki jej sprawowania, sprawa bynajmniej nie jest prosta. Dając tło do przedstawienia postawy Gandhiego w tych sprawach Ija Lazari-Pawłowska pisze: *hasła życzliwości, miłości bliźniego, humanizmu głoszone były w różnych kulturach na długo przed nim jako uniwersalnie obowiązujące — reprezentowali je wszakże ludzie, którzy z dala trzymali się od polityki, a w każdym razie nie występowali w roli politycznych przywódców. Uchodziło bowiem za pewne, że ochrona interesów własnego narodu wiąże się nieuchronnie z odstępstwem od tych zasad...* I dalej autorka stwierdza o samym Gandhim: *normy cenione w sferze stosunków indywidualnych przeniósł bez żadnych zmian w sferę stosunków międzygrupowych.*

Realizowanie tych norm w życiu publicznym nie przebiega automatycznie — na to ludzie muszą być wychowani i dojrzali. By ludzie mogli dojrzeć do odpowiedzialnej działalności społecznej, musi istnieć ku temu odpowiedni zespół warunków, które chyba najlepiej można określić słowem demokracja, mimo że termin ten sprawia ostatnio niektórym poważne trudności natury semantycznej. Pewien zakres swobody potrzebny jest do intelektualnego i moralnego rozwoju jednostek i społeczności z nich złożonej, zapewnienie więc tych swobód jest obowiązkiem sprawujących władzę. Przeciwnicy demokracji często przytaczają argument, że ludzie nie dorośli do dania im wolności zapominając, że odpowiedzialnego korzystania z wolności można nauczyć się tylko w atmosferze wolności, podobnie jak pływać można nauczyć się tylko w wodzie, chociaż wiąże się to z ryzykiem utopienia. W 1922 roku Gandhi pisał w liście do lorda Readinga, ówczesnego wicekróla Indii: *najpilniejszym zadaniem kraju jest wyjście ze stanu, w którym*

ograniczona jest wolność słowa, zrzeszania się i prasy... komentując to dalej: *choćby cały świat twierdził, że również zebrania o charakterze pokojowym nie mogą odbywać się bez pozwolenia, że bez pozwolenia nie wolno tworzyć zrzeszeń również o charakterze pokojowym i bez pozwolenia nie wolno wydawać publikacji, to takich zakazów nie można by uznać w żadnym wypadku. Od nikogo nie wolno wymagać, by prosił innych o pozwolenie na oddychanie, jedzenie i picie. Te trzy wolności, które wymieniłem, są dla publicznego życia tym, czym dla organizmu powietrze, chleb i woda.*

Zasadę nie uznawania zakazów niesprawiedliwych Gandhi konsekwentnie realizował i to bardziej z pobudek moralnych niż politycznych. Uważał on, że człowiekowi nie wolno biernie znosić faktów uznawanych przez siebie za szkodliwe. Musi tak czynić, jeśli chce pozostać wolnym. Zazwyczaj przeciwstawiano się takim faktom albo przez uchwalanie rezolucji i protestów, albo terrorem. Gandhi odrzucał pierwszy sposób jako nieskuteczny, a drugi jako zło, ponieważ opiera się na przemocy, a *dobór środków jest zawsze nie mniej ważny, aniżeli sam cel, a nawet dobry cel nie może uświęcać złych środków, bo środki rządzą celem i zmieniają go.* Gandhiemu chodziło o przekonanie władzy o konieczności moralnego postępowania, a nie o zwalczanie jej lub uzyskanie jej dla siebie. Uważał, że gwałt nie rozwiązuje konfliktów, zaostrza je jedynie lub stwarza nowe. Trzeba podkreślić że metoda walki bez gwałtu dla Gandhiego nie była tylko taktyką: *moją wiarą jest zaniechanie gwałtu* — mówił — *nigdy nie było to wiarą Kongresu. Dla Kongresu zaniechanie gwałtu stanowiło zawsze środek polityczny. Polityka trzyma się zasad, dopóki jest to wygodne, ale nie dłużej.*

Metoda walki bez stosowania gwałtu jest możliwa tylko w warunkach, gdy przeciwnik nie jest całkowicie zdemoralizowany i gdy istnieje pewien zakres swobody. Gandhi niewątpliwie działał w takich warunkach. Po pierwszym wielkim zwycięstwie, jakim było uzyskanie praw dla ludności hinduskiej w Afryce w 1914 roku, nastąpiło już w Indiach szereg udanych akcji obejmujących poszczególne prowincje lub nawet cały kraj. Akcje te były zawsze przeciwstawianiem się władzy w ściśle określonej sprawie, a nie ogólną walką z władzą — stąd olbrzymi nacisk na dyscyplinę akcji, którą Gandhi uzyskiwał u uczestników niejednokrotnie grożąc im głodówką. Fakt ten warto podkreślić, ponieważ wykazuje on jasno, że walka prowadzona przez Gandhiego nie miała nic wspólnego z anarchizmem.

W działalności Gandhiego trzeba odróżnić konkretne wybory polityczne czynione w konkretnych i niepowtarzalnych sytuacjach

politycznych, od postawy politycznej, mającej charakter uniwersalny i opartej na zasadzie, że polityka musi podlegać prawom moralnym. Wynika stąd, że politykę moralną mogą prowadzić tylko ludzie moralni. Że zasady te nie są tylko niepoważną teorią, Gandhi udowodnił całym swoim życiem i skutecznością swego działania.

Może jeszcze ważniejszą spuścizną Gandhiego o znaczeniu uniwersalnym jest danie wzoru formacji intelektualnej i moralnej, która pozostaje w sprzeczności z jakimikolwiek schematami. Bał się on, że ludzie będą go naśladować, bez przyjęcia jego filozofii i jego zasad. *Dla mnie jedzenie mięsa jest grzechem, ale dla innej osoby, która zawsze żywiła się mięsem nie dostrzegając w tym zła, zaprzestanie tego tylko po to, aby mnie naśladować, może być grzechem.* Bał się on bardzo powstania gandyzmu jako jakiejś doktryny i zwalczał u swoich towarzyszy wszelkie ku temu tendencje. Sam potrafił zmieniać swoje poglądy, o ile miał na to przekonywujące argumenty. Kostnienie w jakichś poglądach uważał za utratę wolności, a przecież wolność stanowi o człowieczeństwie ludzi, o ich godności.

ADAM STANOWSKI

HELENA RADLIŃSKA

W imię ideału... lepszego jutra, które żyje również w teraźniejszości, ... siłami człowieka wychowanie przetwarza dzień dzisiejszy, ... buduje ... instytucje przyszłości [1].

Nazwisko Heleny Radlińskiej może niespecjalistom nie mówić zbyt wiele. Dlatego chciałbym na wstępie przypomnieć parę najważniejszych faktów z jej życia i działalności.

Urodzona w 1879 r., córka współtwórcy i pierwszego dyrektora Filharmonii Narodowej Aleksandra Rajchmana, uczennica pensji a następnie tajnych kursów pedagogicznych H. Czarnockiej, wzrastała w środowisku radykalnej inteligencji warszawskiej końca XIX w. Jej wuj, Bolesław Hirszfeld, współtwórca Koła Oświaty

---

[1] H. Radlińska, *Pisma pedagogiczne*, T. I, *Pedagogika społeczna*, Wrocław 1961, s. 24.

Ludowej i działacz Towarzystwa Pomocy Więźniom Politycznym; Edward Siwiński, literat, członek Rządu Narodowego w epoce powstania styczniowego; Edward Abramowski i Ludwik Krzywicki patronowali jej młodzieńczym zainteresowaniom i pasjom społecznym. Udział w różnych, mniej lub bardziej tajnych, poczynaniach oświatowych prowadzi ją do czynnego, przywódczego udziału w organizacji strajku szkolnego i walki o szkołę polską w 1905 r. Współdziałając z mężem, Zygmuntem Radlińskim, lekarzem i działaczem PPS, bierze udział w akcjach rewolucyjnych jako łączniczka i sanitariuszka.

Towarzyszy następnie skazanemu na zesłanie mężowi na Syberię. Po pomyślnej ucieczce stamtąd przedostaje się do Krakowa i tam podejmuje studia — głównie historyczne — na UJ. W czasie swojego pobytu w Krakowie rozwija ożywioną działalność w Uniwersytecie Ludowym im. Adama Mickiewicza. Związki z ruchem socjalistycznym i patriotyzm domagający się czynnego udziału w walce o niepodległość prowadzą ją do udziału w akcji legionów i POW.

Po wojnie nawiązuje bliską współpracę z ruchem ludowym, z uniwersytetami ludowymi i kołami gospodyń wiejskich (jak mówiła potem, była to jedyna organizacja kobieca, w której w swoim życiu pracowała), a przede wszystkim z Centralnym Związkiem Kół Rolniczych, w którym kieruje działem oświatowym zajmując się kształceniem instruktorów. W 1925 r. organizuje na Wolnej Wszechnicy Polskiej Studium Pracy Społeczno-Oświatowej, którym kieruje do 1939 r., wychowując liczny zastęp pracowników społeczno-oświatowych. Odgrywa również w tym okresie poważną rolę w międzynarodowych poczynaniach zmierzających do rozwoju teorii i praktyki pedagogicznej, a w szczególności teorii i praktyki pracy społecznej.

W czasie okupacji kontynuuje wykłady na tajnej Wolnej Wszechnicy Polskiej. Bierze udział w licznych pracach bieżących oraz w przygotowywaniu poczynań powojennych, m. in. w opracowywaniu programu akcji osadniczej i organizacji życia społecznego na postulowanych wówczas Ziemiach Zachodnich i przygotowywaniu pracowników dla tych zamierzeń.

Po wojnie obejmuje katedrę pedagogiki społecznej na Uniwersytecie Łódzkim i kieruje nią do 1950 r. Po likwidacji tego kierunku studiów (1952 r.) korzysta aż do swej śmierci (10 października 1954 r.) z urlopu naukowego [2].

*

[2] Obszerniej omawia życie i działalność Radlińskiej R. Wroczyński w artykule wstępnym: *Helena Radlińska — działalność i system pedagogiczny* (tamże, s. V—XIX), a jej poczynania i dorobek historyczny J. Hulewicz w artykule

Niesposób dać tutaj najzwięźlejszej choćby charakterystyki całokształtu działalności Heleny Radlińskiej, jej ogromnego i wielokierunkowego dorobku naukowego, jej osobowości. Uwagi poniższe mają, z konieczności, charakter jednostronny i bardzo subiektywny. Są po prostu próbą uświadomienia sobie, dlaczego — zapytany o to, kogo chciałbym wskazać, jako „mistrza naszej epoki" — pomyślałem przede wszystkim o niej.

Byłem osobiście jej uczniem. Choć dane mi było zetknąć się z wielu bardzo wybitnymi profesorami — wielkimi uczonymi i znakomitymi dydaktykami — którym zawdzięczam wiele i którzy byli dla mnie prawdziwymi mistrzami, muszę wyznać, że żaden z nich nie wywarł na mnie tak wielkiego wpływu i żadnemu z nich nie zawdzięczam tyle, co jej. Bardzo wymagająca, czasem surowa, sprawiała jednak, że między nią a jej uczniami wytwarzał się zupełnie szczególny, bardzo ciepły i osobisty stosunek. Była dla nas czymś więcej niż profesorem, czymś więcej niż mistrzem. Nazywana popularnie przez uczniów „babcią", cieszyła się i cieszy do dziś wśród nas ogromnym, przechodzącym czasem w swoisty „kult jednostki", autorytetem. Myślę, że źródłem tego autorytetu była, między innymi, wyjątkowa wola i umiejętność łączenia funkcji dydaktycznych z wychowawczymi.

Helena Radlińska nie ograniczała się do przekazywania swoim uczniom swej wiedzy i ogromnego doświadczenia życiowego. Miała ambicję kształtowania postawy zaangażowania społecznego, głęboko humanistycznego, pełnego odpowiedzialności stosunku do przyszłego zawodu, do pracy społecznej, którą chciała i umiała uczynić pasją swoich słuchaczy. A byli wśród nich — obok młodzieży pomaturalnej — ludzie dorośli z dużym doświadczeniem społecznym i wyrobionymi poglądami: działacze oświatowi, ludowi i robotnicy, księża i zakonnice. Potrafiła sprawić, że mimo tylu dzielących ich różnic światopoglądowych, ideowych, generacyjnych, mimo różnorodności doświadczeń i losów życiowych, wytworzyła się pomiędzy nimi więź niezwykle silna i trwała, że dziś

---

wstępnym: *Helena Radlińska — historyk oświaty* (H. Radlińska, *Pisma pedagogiczne*, T. III, *Z dziejów pracy społecznej i oświatowej*, Wrocław 1964, s. V—XXIX). Wpływ, jaki koleje życia i doświadczenia Radlińskiej wywarły na kształtowanie się jej ideałów i poglądów, przedstawia ona w szkicu autobiograficznym: *Listy o nauczaniu i pracy badawczej* (H. Radlińska, *Z dziejów pracy społecznej...*, s. 329—478). Szczególną atmosferę poczynań społeczno-oświatowych podejmowanych w Warszawie na przełomie XIX i XX w. oraz stosunek Radlińskiej do nich oddaje znakomicie autobiografia Stanisława Michalskiego oraz poprzedzające ją opracowanie H. Radlińskiej i I. Lepalczyk: *Działalność oświatowa Stanisława Michalskiego* (*Stanisława Michalskiego autobiografia i działalność oświatowa*, Wrocław 1967).

jeszcze — w piętnaście lat po śmierci Heleny Radlińskiej — najstarszych absolwentów Studium Pracy Społeczno-Oświatowej i najmłodszych jej uczniów z Łodzi łączy wspólność postawy wobec problemów teorii i praktyki pracy społecznej, sposób pojmowania roli i zadań pracownika społecznego.

Koncepcja zawodu, czy też może powołania pracownika społecznego ukształtowana i realizowana przez Helenę Radlińską łączy w sobie elementy tradycyjnego ideału działacza społecznego oraz roli zawodowej etatowego pracownika oświaty, kultury czy pomocy i opieki społecznej. Z pierwszym łączy ją motywacja wewnętrzna, świadomość, że praca społeczna nie jest urzędowaniem, odfajkowywaniem kolejnych, zarządzanych odgórnie akcji, lecz zmierzającym do zaspokojenia konkretnych potrzeb społecznych, działaniem. Z drugim — traktowanie tej pracy nie jako zajęcia ubocznego, najbardziej nawet wciągającego hobby, lecz jako zasadniczej działalności zawodowej. Lekarz, agronom, technik, ekonomista, może i powinien być jednocześnie pracownikiem społecznym. Nie po pracy zawodowej, nie obok niej, ale poprzez nią, „dzięki entuzjazmowi, zbrojnemu w umiejętność działania, rozwijającemu siły ludzkie" [3].

Na szczególne podkreślenie zasługuje — właśnie dzisiaj — ten nacisk na umiejętność działania. Pracownika społecznego nie rodzi sam zapał, ani tym bardziej objęcie etatu. Jest to zawód wymagający fachowego przygotowania, specyficznych, wysokich kwalifikacji. Działalność pracownika społecznego nie może sprowadzać się do wykonywania zarządzeń i wytycznych, ani do natchnionej zapałem improwizacji. Pracownik społeczny każdego szczebla musi ją samodzielnie zaprogramować tak, aby odpowiadała rzeczywistym potrzebom danego środowiska i jego specyficznym warunkom. Musi umieć ocenić wykonywaną przez siebie i swoich współpracowników pracę nie na podstawie liczby odbytych zebrań, zorganizowanych akcji i podjętych zobowiązań, nie na podstawie liczby uczestniko-godzin, ale przez stwierdzenie rzeczywistego zasięgu oddziaływania, stopnia zaspokojenia potrzeb, trwałości osiągniętych wyników, głębokich zmian w ludzkich postawach. Wszystko to możliwe jest tylko w oparciu o rozległą wiedzę teoretyczną, o głęboką wiedzę historyczną i porównawczą umożliwiającą twórcze wykorzystywania doświadczeń przeszłości i współczesności, o ścisłe badania terenowe. Pracownik społeczny musi być przygotowany do samodzielnego prowadzenia takich badań, musi umieć i chcieć korzystać z ich wyników w swojej pracy.

---

3 H. Radlińska, *Pedagogika społeczna*, s. 61.

Kierunek oddziaływania wytyczać muszą zawsze konkretne potrzeby danego środowiska. „Działalność wychowawcza jest w znacznej mierze sztuką poddawania wyrazu i narzędzi potrzebie najistotniejszej dla jednostki i grupy" [6]. Potrzeby te mogą być tylko obiektywne, uśpione, nieuświadomione lub też subiektywne, swiadome, aktywne. Zadaniem pracy społeczno-wychowawczej jest budzenie pierwszych, zaspokajanie i jednych i drugich. Musi ona jednak zawsze nawiązywać do potrzeb subiektywnych.

Podmiotem, faktycznym sprawcą rzeczywistych, głębokich przekształceń środowiska mogą być bowiem tylko siły społeczne tego środowiska. Zadaniem pracownika społecznego nie jest zastępowanie ich, lecz wspomaganie, wyzwalanie, a w razie potrzeby — budzenie. Przedmiotem jego szczególnego zainteresowania musi być „sprawa odnajdywania sił działalnych: tych które są znane, i utajonych" [7], główną troską — nieustanne „poszukiwanie czynników rozbudzających siły ludzkie" [8].

Warunkiem wyzwolenia przekształcających sił jednostek jest zajęcie przez te jednostki czynnej, twórczej postawy wobec środowiska. Nie przystosowanie do środowiska zastanego, nie zdolność ciągłego przystosowywania się do środowiska zmieniającego się, ale wola i umiejętność przetwarzania tego środowiska jest głównym celem wychowania społecznego jednostki.

„Celowe wprowadzanie czynników, które, nastawiając wolę ludzką, mają podtrzymywać lub zmieniać istniejące struktury; rola wszechstronnie rozpatrywanej twórczości indywidualnej i zbiorowej, zwróconej ku budowaniu jutra wedle wzoru, zależnego od sił działających i narastających; możliwość i zakres wpływu różnych czynników przebudowy — oto własne pole badań i eksperymentów pedagogiki społecznej", oto podstawowe zadania właściwie pojętej pracy społecznej [9].

Myślę, że nie trzeba uzasadniać znaczenia i aktualności tego sposobu myślenia i działania, którego uosobieniem jest dla mnie Helena Radlińska, jego znaczenia dla sprawy krajów i rejonów wstępujących na drogę rozwoju, upowszechnienia kultury, dla duszpasterstwa i dla odnowy Kościoła. Myślę, że nie trzeba podkreślać, jak daleki jest jeszcze styl całej naszej działalności społecznej od nakreślonego przez nią ideału. Ogromny wysiłek zmierzający do zmiany tego stylu, do sprostania wymogom stawianym pracy społecznej przez Helenę Radlińską jest w moim przeko-

---

[6] H. Radlińska, *Pedagogika społeczna*, s. 50.

[7] Tamże, s. 23.

[8] Tamże, s. 63.

[9] Tamże, s. 22.

nasze — ze swoistych tradycji, warunków, potrzeb. Uważała jednak za swój obowiązek znać je i umieć je wykorzystać, przy programowaniu nowych instytucji i przekształcaniu istniejących w takiej samej mierze jak własne doświadczenia i własne tradycje.

Jej patriotyzm nie miał nic z szowinizmu. Tak wrażliwa na los narodu i jego dobro, dawała niejednokrotnie wyraz rzeczywistej, czynnej solidarności międzynarodowej. Powiedziała kiedyś o wielkim europejczyku, profesorze Uniwersytetu Wiedeńskiego, Uniwersytetu Karola w Pradze, Wolnej Wszechnicy Polskiej i Uniwersytetu Łódzkiego, Sergiuszu Hessenie: „to wielki patriota rosyjski". W ustach tej uczestniczki walki o szkołę polską i walki o niepodległość Polski był to najwyższy komplement. Wypowiadając go dawała wyraz głębokiej wierze w tożsamość dążeń radykalnej inteligencji polskiej i inteligencji rosyjskiej, dążeń i ideałów, których oboje byli tak wybitnymi wyrazicielami.

ZENON SZPOTAŃSKI

PRAWDA OBIEKTYWNA A SUBIEKTYWNA

I

Znane jest filozoficzne credo Williama Jamesa, że użyteczność jest kryterium prawdy. Przez jednych jest ono odbierane jako twierdzenie, że prawda jest niepoznawalna i że zamiast daremnych usiłowań osiągnięcia jej należy się starać o stworzenie norm myślenia i działania praktycznie użytecznych. Dla innych jest ono usprawiedliwieniem każdego kłamstwa, byleby przyniosło korzyść — należy mieć nadzieję, że korzyść ogólną. Ani jedni ani drudzy nie mają słuszności. Trzeba się tylko zapytać, do czego ma być użyteczną prawda. James jest Amerykaninem i odpowiedź jego będzie brzmiała „do działania". Przynajmniej taką odpowiedź będzie dawał najczęściej. Ale w epoce i środowisku, do którego on należy, mówiąc o działaniu myśli się najczęściej o eksperymencie. Niekoniecznie laboratoryjnym, całe życie człowieka pojedynczego czy narodu może być traktowane jako eksperyment. A myśliciel będzie przede wszystkim tak traktował życie własne. Eksperyment ma za cel poznanie. Do pojęcia użyteczności prawdy dochodzi więc aspekt najważniejszy: użyteczność do poznawania prawd innych. Prawda nieużyteczna to taka, z której nie może wynikać ani działanie, ani inna prawda — toteż nie będzie ona prawdą. Nie będąc zaś kłamstwem będzie niczym. Można się o tym przekonać już w potocznej rozmowie — jak bezgranicznie nuży słuchanie o faktach choćby najprawdziwszych, z których nie wynika nic.

Ale nie musimy dowiadywać się o czyichś chorobach czy snach — możemy wziąć za punkt wyjścia prawdy najbardziej abstrakcyjne, bo matematyczne. Zdefiniujmy np. 12 na dwa sposoby, jako 3×4 i jako $10 + 2$. Obie definicje wzięte same w sobie będą tak samo prawdziwe. Tylko że pierwsza rzuci nam światło na związek dwunastki z siódemką. Prowadzi nas więc w symbolikę wszyst-

kich ludów, w których tradycjach pojawiają się te dwie liczby, druga nie zaprowadzi nas nigdzie. Posługując się kategoriami Jamesa powiemy, że nie jest ona prawdziwa, a przynajmniej nie w tym stopniu co pierwsza.

Gdy cofniemy się w czasie, na podobny co u Jamesa tok myśli natrafimy u Schellinga. Filozof musi posiadać system, mówi on, bo żadna prawda wzięta pojedynczo nie może być przedmiotem poznania *(einzeln kann nichts eigentlich gewusst werden)*. A więc prawdy pozbawionej związku z innymi prawdami nie ma. Jest jednak między Schellingiem a Jamesem zasadnicza różnica. James używa słowa użyteczność, a jedna i ta sama rzecz może i musi dla jednego być użyteczna a dla drugiego nie. Dla człowieka, który przez strukturę swego umysłu odpychany jest od szukania podstawowych stosunków liczbowych, na których zbudowany jest świat, formuła $12 = 4 \times 3$ wcale nie musi być bardziej prawdziwą niż $12 = 10 + 2$. Toteż James w przeciwieństwie do Schellinga jest subiektywistą. Gdy chce dać odpowiedź na pytanie, czy świat jest zły czy dobry, mówi w pewnej chwili, że dla Anglika Waterloo jest zwycięstwem, dla Francuza klęską. A możliwość istnienia prawdy — nad prawdami Anglika i Francuza nadrzędnej — nawet na myśl mu nie przychodzi. Tymczasem w pokoleniu, do którego należał Schelling, jeżeli Hegel mówił, że porządek świata jest rozumny a Schopenhauer, że jest niedorzeczny, to żaden z nich nie zastanawiał się nad myślą, że każdy może mieć swoją rację i że dla jednego jest on rozumny, dla drugiego zaś niedorzeczny. W dwa pokolenia później dla Jamesa nie ulegało wątpliwości, że jest właśnie tak. Jeżeli mimo to ufność w dobro uważał on za lepszą od rozpaczy, to dlatego, że widział w niej matkę innych prawd i czynów a więc prawdę prawdziwszą, a także miał ją za prawdę natur zdrowych i chciał prowadzić ludzi ku zdrowiu a nie ku chorobie.

James był wyrazicielem swego czasu, w którym pojęcie prawdy bezwzględnej zaczęło się zatracać, a wkrótce potem zaczął zanikać nawet szacunek dla wielkich pytań stawianych zawsze przez ludzkość, pytań, których powagę sam James odczuwał zawsze. Natomiast coraz więcej mówiło się o zależności pojęć od struktury psycho-fizycznej, od miejsca, na którym postawiła danego człowieka historia i z którego kazała mu patrzeć na świat, od budowy języka. Na tej drodze zdobytych zostaje wiele prawd nowych, których dawniejsza ludzkość nie znała. Związek między typem psychicznym a rodzajem umysłu staje się jednym z centralnych zagadnień nauki. W zamian za to cofa się świadomość, że prawda o tym, co najistotniejsze, od subiektywizmu ludzkiego nie zależy.

Wyznawcy relatywizmu wierzyli mocno w przydatność spo-

łeczną swojej filozofii, cenili w niej, że rozszerzała horyzonty i broniła przed fanatyzmem. Że nie pozwalała zamknąć się w granicach jakiegoś ciasnego dogmatu. I prawdą było, że tę rolę wypełniała, ale tylko tak długo, jak istniały dogmaty, przed których wyłącznością trzeba było się bronić. Gdy tych w środowisku, w którym działała, zabrakło, sama stała się dogmatem, ale wcale nie mniej wyłącznym niż inne. A gdy przyszła chwila próby, okazało się, że wobec zła prawdziwego i gotowego na wszystko była słabą siłą hamującą. Tak stało się w Niemczech. Hitlerowcy też mieli swoje racje subiektywne, o tyle lepsze od racji swoich przeciwników, że poparte siłą. Idei zaś racji nadrzędnej i obiektywnej wrogie były obie strony, gdyż ta była i sprzeczna z ich umysłem i przeciwna ich woli. Jedni nienawidzili jej, gdyż stanowiłaby zaporę ich zbrodniom, drudzy sprzeciwiali się jej, gdyż rozumieli, choćby nawet niejasno, że nałożyłaby na nich największy ciężar, jaki może spaść na człowieka myślącego: to, aby będąc stroną stać się zarazem sędzią. A taki ciężar, gdy na kogo przypadnie, przyjąć trzeba; gdy nie jest przyjęty, wtedy spada i łamie. Mogli się wprawdzie bronić tradycją Rzymu, który stanowiąc zasadę, że nikt nie jest sędzią w własnej sprawie, samą możliwość taką odrzucił. Ale słaba byłaby to obrona. Zasada wspomniana jest zasadą prawną. A do prawa odwoływać się można i należy, ale jedynie wtedy, gdy pojęcia podstawowe są wspólne prawującym się stronom. W przeciwnym wypadku spierać się można jedynie filozofią, zasady zaś prawne nie są wtedy przydatne na nic. Toteż Rzymianie stworzyli prawo, ale nie stworzyli filozofii — Grecy przeciwnie, stworzyli filozofię, ale nie sprecyzowali nigdy pojęć prawnych. Dlatego filozofii tej królował ideał mędrca, od którego oczekiwano wykładu prawdy — wykładu a nie ustawy. Mędrzec jak Solon prawo tworzył, jak Sokrates przestrzegał, że należy je wykonywać, ale nie był jego wykładaczem. Był on obywatelem swego miasta, ale i sędzią nad tym miastem, tak jak i nad wszystkimi sprawami ziemi.

Różnica między mentalnością rzymską a grecką wychodzi na jaw już przy porównaniu historiografii tych dwóch narodów. Tacyt pisze jak Rzymianin starej daty, jak rzecznik trzebionego i wydawanego na łup donosicielom senatu i jak oskarżyciel cezarów. Sędzią osądzającym sprawców nieszczęść Rzymu, równie bezstronnym wobec Tyberiusza jak wobec senackiej arystokracji, być on nie może i nie umie. Tukidides pisze dzieje Wojny Peloponeskiej i jak Ateńczyk, w którym burzy się wszystko, gdy patrzy jak gubią Ateny ateńscy wodzowie i lud, i zarazem jak myśliciel, który przygląda się obu walczącym ze sobą stronom, i z trwogą patrzy na to, co wojna czyni z Greków. Na okropności, które go

otaczają, patrzy wzrokiem filozofa, przed którym odkryta jest jakaś prawda o naturze ludzkiej.

A filozofia wydaje sąd nie tylko nad złem, jakie tkwi w człowieku z wierzchu, tak że jest prawie namacalne, ale i nad całą jego naturą, i nad jego możliwością zrozumienia dobra i wytrwania w nim. Potomek królów Efezu, Heraklit, wstrząsa się ze wstrętu, gdy mówi o nikczemności swych rodaków. To jako człowiek, ale jako filozof stwierdza, że bez niesprawiedliwości nie znanoby i miana sprawiedliwości. I że Dionizos i Hades — bóg bujności życia i bóg śmierci — są jednym i tym samym. Te dwie prawdy współżyją w jego umyśle.

W siedem wieków później państwo rzymskie zaczyna się rozpadać, barbarzyńcy wdzierają się w jego granice, w wojnach domowych legiony odnoszą się do ludności jak najeźdźcy, stan senatorski niszczony jest przez terroryzm cezarów. Świat grecki jest tak związany z Rzymem, że tylko w jego cieniu może istnieć. Wtedy to Plotyn temu światu, który ginie, a który jest także jego światem, mówi, że kto nie umie się bronić, ten nie umie żyć podług praw, jakie bogowie dla świata ustanowili, niech więc nie spodziewa się ratunku od bogów, bo lepiej mu nie żyć.

I Heraklit i Plotyn należą do świata, nad którym wydają sąd. Obaj dochowują wierności swojej prawdzie subiektywnej, ale obaj są też wierni prawdzie obiektywnej. Pierwsza wierność jest stosunkowo łatwa, bo prawda subiektywna jest tą prawdą, którą miłujemy; jedynie dla psychopaty może ona być siłą, która go miażdży, ale psychopata nie ma przed nią ucieczki. Dopiero prawda obiektywna wymaga największego wyrzeczenia się siebie od tego, kto jej służy.

Stąd urok, jaki wywierała na Greków i wywiera na nas jeszcze postać Sokratesa. Nie jest on filozofem teoretycznym jedynie, ale żąda od siebie i od innych takiej siły, jakiej ta prawda wymaga. A więc przede wszystkim konsekwencji — tej może zażądać od każdego i nie musi tego uzasadniać tak jak nie trzeba udowadniać zasady sprzeczności, która jest tym samym. A w takim razie, gdy z dwóch ludzi jeden uznaje normy etyczne a drugi im zaprzecza, słuszność będzie miał ten, kto okaże się zdolny do konsekwencji absolutnej. A że łotra tak konsekwentnego w swym łotrostwie, jak Sokrates w swej prawości, nie ma, przynajmniej wśród tych ludzi — Sokrates jest zwycięzcą. To jest jego pierwszy krok — drugim jest twierdzenie, że nikt nie chce zła, jeżeli więc je czyni, to dlatego, że nie wie. To wydaje się człowiekowi dzisiejszemu przeciwne oczywistości. Zapominamy tylko, że odległość między pojęciami piękna i dobra była u Greków mniejsza niż u nas, i że gdy idzie o piękno i brzydotę, to i my myślimy jak Sokrates. I nie

uwierzymy nigdy, że ktoś, dla kogo jedyną przyjemnością jest oglądanie najgorszej szmiry, umysłem rozpoznaje piękno obrazów El Greca. Powiemy mu, ty tego piękna nie widzisz, wierzysz tylko na słowo tym, którzy je widzą.

Jest tu jednak różnica, której nie wolno przeoczyć — umysł człowieka zaciemniany jest przez uczucia, namiętności i żądze — na piękno i brzydotę w bardzo słabym stopniu, w bardzo silnym na dobro i zło. Często więc nie widzi zła, choćby było nie wiadomo jak wyraźne — brzydotę widzi prawie zawsze. Nie widząc zła widzi zwykle, choć wbrew sobie, że dana rzecz, która mu sprawia przyjemność, jest złą — a to przez analogię z innymi, których zło dostrzega. Ale taka wiedza, która nie jest wiedzą, bo nie jest widzeniem rzeczy, nie ma tej siły, by mogła komukolwiek przeszkodzić pójść za złem. Sokrates wie o tym, nie nazywa też tej wiedzy wiedzą, a tylko sądem prawdziwym. Ale nad psychologią jego nie będzie się zatrzymywał. Celem jego jest wskazanie człowiekowi nicości wszystkiego, co go oddziela od dobra, a nie dociekanie, czym ta nicość jest. Nie jest on psychologiem, bo i być nim nie chce. Chce zmusić nicość, by wyjawiła swą istotę, aby czar jej prysł jak w hinduskiej bajce.

Gdy Sokratesa nie ma, brak jest żywego przykładu, że można żyć biorąc nicość za nicość — pozostał tylko zachowany u Platona obraz. Dlatego dopełnieniem Sokratesa są stoicy, którzy przez ascezę uczuć podejmują walkę z tym, co umysł człowieka zaciemnia. Stoik broni się przed słabością i żalem, gdyż wierzy, że światem rządzi mądrość, przez którą dzieje się wszystko — to więc, co się dzieje, jest dobre. „Zeusie i ty, o przeznaczenie, prowadźcie mnie tam, gdzie chcecie, z własnej woli za wami pójdę", modli się Kleantes. A modląc się tak nie wyrzeka się walki o swoją subiektywną prawdę, tylko przyjmuje wynik, jakikolwiek on będzie, jako sąd boży. Nie pozwala więc sobie na smutek ani na żal. Nie jest to wyłącznie greckie. Zupełnie po stoicku wymienia Konfucjusz trzy uczucia, od których wolny jest człowiek szlachetny, a które, jak można się domyślać, są dla niego przejawami jednej i tej samej skłonności: smutek, zwątpienie i strach. I kiedy uczeń jego, Tsy Kung, w spotkanym przypadkowo nieznajomym rozpoznaje takiego mędrca, ze smutkiem mówi o sobie, że wobec tego, kogo spotkał, jest tylko człowiekiem wiatru i fali.

Świat, w którym żyją Sokrates i Konfucjusz, jest światem silnych namiętności, wśród których dominuje najpotężniejsza namiętność człowieka — żądza panowania. Rola jej wtedy w życiu ludzi jest większa niż w dawniejszych epokach ludzkości, i większa niż w czasach późniejszych, jak np. u nas w średniowieczu. Przewaga społeczeństwa nad jednostką jest tak wielka, że ludziom silnym

trudno jest oprzeć się pokusie uwolnienia się od niej, przez zagarnięcie całej władzy dla siebie. Potrzebna jest tylko sposobność, a tę zachwianie dawnych praw i obyczajów człowiekowi silnemu daje ciągle. Dlatego dla wielu spośród Greków marzenie o władzy tyrana staje się obsesją. Podobnie jest w Chinach — Siang Yu będąc chłopcem widzi z daleka cesarza, słynnego Ts'in Szy Huang Ti i mówi do swego stryja: „To człowiek, którego dobrze byłoby zabić, aby wejść na jego miejsce". I w tym momencie stryj rozpoznaje geniusz bratanka.

Stoicyzm z namiętnościami walczy, z losem, którego w sposób uczciwy zmienić nie można, każe się pogodzić, żal za tym, czego osiągnąć się nie da, stłumić. Szczerości swej dowodząc czynem stoik jest silny, ale jest inna siła, która choć niepozorna i nie działająca na wyobraźnię tak jak żądza władzy czy sławy, w końcu go zmusi do wycofania się z walki. Poeta rzymski Marcjalis opowiada, jak boleje nad śmiercią niewolniczego dziecka, dziewczynki, która umarła w jego domu. Spotyka go jakiś Paetus, który zapewne wyobraża sobie, że jest dawnej cnoty Rzymianinem. Ten wyrzuca mu tak wielki smutek z tak błahej przyczyny. Ale on, mówi nam Marcjalis, stracił żonę, po której odziedziczył dwieście tysięcy sestercjów. Dwieście tysięcy i żyje. I tu stoicyzm okazuje się bezsilny. Nie można głosić ascezy uczuć tam, gdzie uczuć ludzkich brak. Marcjalis pozostanie ze swoją słabością czy ze swoją subiektywną prawdą i stoikiem się nie stanie, a za parę wieków trzeba będzie do dźwignięcia upadającego świata sięgnąć do sił potężniejszych niż stoicyzm.

II

Przychodzi wiek XVI i w umysłach ludzkich pojawia się nowy obraz świata. Przynosi go Kopernik wykazując ludziom, że to, co w ciągu tysięcy lat uważano za prawdę obiektywną, w rzeczywistości jest tylko mniemaniem i to bardzo subiektywnym. Wstrząs, jaki wywołuje, trudno jest zrozumieć nam, przywykłym do ciągłych zmian w pojęciach, jakie nam daje nauka. Zapominamy przy tym zwykle, że w proteście przeciw Kopernikowi działała nie tylko teologia. Dla człowieka tej epoki astrologia była tym albo prawie tym, czym dla nas nauki przyrodnicze, a astrolog żyje w świecie geocentrycznym, gdyż podług jego nauki działanie gwiazd zależy od ich położenia względem ziemi. Horoskop jest mapą nieba w momencie urodzenia, a ziemia jest jego punktem centralnym. To dla tej epoki jest prawdą. Kopernik przyjmuje inną prawdę, która nie może obalić tej pierwszej, gdyż znajduje się na innej płaszczyźnie,

ale sprowadza ją do rzędu prawd względnych. I obie te prawdy, bezwzględna, która jest prawdą w każdym punkcie wszechświata, i względna, która jest nią tylko na naszej ziemi, współżyją w umyśle tych samych ludzi. Prawda bezwzględna jest bardzo prosta, względna ma mnóstwo komplikacji, gdyż pozorny ruch planety naokoło ziemi jest wypadkową rzeczywistego ruchu tej planety naokoło słońca i równie rzeczywistego ruchu punktu obserwacyjnego, to jest ziemi — stąd zatrzymania się planet i ich pozorne ruchy wsteczne.

I przychodzi Jan od Krzyża, który, choć podobnie jak Kopernik ma poprzedników, dla siły wyrazu, z jaką w swej epoce występuje, może być z Kopernikiem porównany. Doradza on człowiekowi, aby przestał uważać się za punkt centralny wszechświata, ale aby za punkt taki nie tylko teoretycznie lecz i praktycznie przyjął To, co jest w nim naprawdę. Za tym idzie, aby w swoim stosunku do ludzi i rzeczy nie powodował się stopniem ich bliskości wobec siebie. Jan żąda od człowieka olbrzymiego psychicznego wysiłku, ale wysiłek ten daje oswobodzenie. Człowiek w świecie miotany jest najrozmaitszymi uczuciami, uwikłany w skomplikowany system obowiązków moralnych, obyczajowych i prawnych. Nie można tak żyć nie popadając w sprzeczności i konflikty. Jan od Krzyża proponuje życie w świecie moralnym o tyle prostszym, o ile heliocentryczny obraz świata prostszy jest od geocentrycznego. Zarazem Jan nie zamierza unicestwiać świata geocentrycznego, bo musiałby unicestwić miłość, przyjaźń, patriotyzm, przynajmniej w ich zwykłym znaczeniu; nie jest też jego sędzią, bo musiałby w nim czynić takie rozróżnienia, jakie czynią teologowie moralni. On tym wszystkim nie jest, a tylko wskazuje na względność prawdy świata i ukazuje prawdę bezwzględną.

Człowiek baroku żyje w świecie, w którym współistnieją przeciwne sobie prawdy, ale nie tak jak w pragmatycznym systemie Williama Jamesa — między tymi prawdami jest stosunek hierarchiczny, którego James nigdy by nie uznał ani nie pojął. Ten hierarchiczny układ musiał znaleźć swe odbicie w sztuce — w najdoskonalszej formie widzimy go w dramatach Calderona. Treścią dramatu hiszpańskiego są konflikty między namiętnością a prawem czy punktem honoru, niekiedy między dwoma punktami honoru przeciwnymi sobie. Schemat jego podobny jest do schematu tragedii greckiej — i tu i tam jest konflikt, w którym spierają się przeciwne racje, i tu i tam zapada wyrok, bo z wyrokiem przychodzi Tyrezjasz w *Antygonie*, wyrokiem króla Filipa kończy się *Alkad z Zalamei*. Tylko że jest to podobieństwo jedynie formalne. U Greków jest to sąd bogów, u Hiszpanów sąd ludzki, u Greków zwycięża prawda nadrzędna, u Hiszpanów prawda obowiązująca

społecznie, niekiedy bardzo względna. Bywa, że względność jej przeraża, a jeszcze bardziej — powszechna dla niej aprobata. Jakby Calderon przez ukazanie jej chciał widzami wstrząsnąć. Prawda wyższa: że to, o co ludzie zabiegają, o co prowadzą śmiertelne ze sobą walki, jest niczym, że „życie jest snem a sny są snami", jest w atmosferze tego dramatu, w pewnym sensie jest w nim obecna zawsze, ale w toczącą się akcję nie interweniuje. Jest ona prawdą nie z tego świata — jest prosta, a świat, zwłaszcza świat baroku, zna tylko prawdy skomplikowane. Tyrezjasza, zwiastującego prawdę królom Teb, nie ma w Hiszpanii jak nie ma go w baroku nigdzie. Ale za to ma Hiszpania dwie postacie tłumaczące jego nieobecność: jedną historyczną, drugą literacką. Las Casasa i Don Kichota. Obaj żądają uznania prawdy wyższej niż ta, która rządzi otaczającym ich światem, i obaj chcą o nią walczyć. Pierwszy występuje przeciwko tępieniu i zamienianiu w niewolników Indian, a przyczynia się do niewolnictwa Murzynów. Drugi, gdy chce naprawić jakieś zło, albo nie sprawia nic, albo staje się przyczyną jeszcze większego zła. Symboliczną w jego karierze życiowej jest scena, gdy uwalnia prowadzonych na galery złoczyńców, a potem omal że nie ginie pod ich kamieniami. I to jest tragiczną prawdą baroku. Kto ją zrozumiał i nie chce ani z nią bezmyślnie walczyć, ani zgiąć się pod jej ciężarem, nie może nie stać się stoikiem. Aby przeznaczenie dźwignąć, musi się z nim pogodzić. Pogodzić, ale jak człowiek wolny, który uznaje jego konieczność, a nie jak niewolnik, który się do niego łasi. Aby być w takim układzie stoikiem, trzeba być człowiekiem honoru, tak jak to słowo rozumieli ludzie tego czasu. Bo też to fatum nie jest podobne do greckiej ananke, przybiera raczej kształt instytucji politycznych i społecznych tak silnych i tak zaufanych w sobie, że starać się je zmienić jest równie pozbawione sensu, co chcieć zmienić bieg gwiazd.

Jan od Krzyża więziony i męczony nie przestaje głosić cnoty posłuszeństwa, posłuszeństwa zawsze i wszędzie i we wszystkim, co nie jest grzechem. Zwykły barokowy Hiszpan staje się sztywny — ta sztywność, widoczna nawet w jego stroju, czyni go zupełnie niepodobnym do Greka. Pod maską nie przestawały się palić namiętności, intelekt je hamował i podsycał, to ujawniając ich nicość, to wiążąc cele przez nie ukazane z celami najwyższymi i każąc mu o nie walczyć z wściekłością fanatyzmu. Inkwizytorzy, a i zazdrośni mężowie zabijający swe żony w dramatach Calderona byli ludźmi, u których intelekt bardziej podsycał namiętności, niż je hamował.

Ludzie baroku, czy byli Hiszpanami czy nie, cierpieli na los, którego treścią było rozdwojenie i wiedzieli o jego przyczynie.

Kepler sławił szczęśliwość istot żyjących na słońcu, a więc istot, które mają tylko jedną prawdę, gdyż na nie wpływy gwiazd działają w sposób zgodny z architekturą wszechświata, a nie jak na nas jako „konieczny wynik ruchu" planet.

Taka prawda musiała trzymać w krańcowym psychicznym napięciu tych, którzy ją przeżywali.

Nastrój spokoju, jaki był w czasach Reja i Kochanowskiego, zniknął już nawet w Polsce. „Cóż będę czynił w tak straszliwym boju, wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie" — pisał Szarzyński. Napięcie to u natur mniej kontemplatywnych, a bardziej czynnych przejawiało się w działaniu sił zewnętrznych. Wojny religijne szarpały Europę. Pojedynek stał się chorobą społeczną. Campanella obywatelom miasta słońca kazał prowadzić spory o honor, tyle że zamiast toczenia pojedynków, czekali oni na wojnę, aby rywalizować w męstwie. Batory, Chodkiewicz, Wallenstein, Gustaw Adolf — to ludzie tego samego świata co Jan od Krzyża, Cervantes, Kepler. Wszyscy oni są bohaterami tego samego dramatu i przynależą do siebie tak jak Antygona i Ismena, Kreon, Tyrezjasz. Wodzowie baroku umieją nie tylko bić się, ale i w nierównie większym stopniu niż ich poprzednicy prowadzić ku jednemu celowi wszystkie siły swoich narodów. Napięcie takie musiało w końcu doprowadzić do bezgranicznego zmęczenia. Przyszli wtedy ludzie słabi, którzy już nie umieli żyć w świecie posiadającym prawdy antagonistyczne. Szukali więc prawdy neutralnej, jednej dla wszystkich dziedzin bytu i życia i takiej samej z każdego punktu widzenia, (z jakiego by na nią spojrzeć). Znajdowali zawsze coś, co nie było wcale prawdą.

Zenon Szpotański

KS. JANUSZ FRANKOWSKI

TRUDNOŚCI HISTORYCZNE PISMA ŚWIĘTEGO A RODZAJE LITERACKIE

WSTĘP

Otwierając Pismo Św. spotykamy się z wieloma trudnościami. Np. wg Księgi Rodzaju świat został stworzony w ciągu sześciu dni, człowiek uczyniony z mułu ziemi, kobieta z żebra mężczyzny, ludzie przed potopem żyli po kilkaset, niekiedy ponad dziewięćset lat, Bóg gości u Abrahama. Wg Księgi Wyjścia naród Izraelski w momencie wyprowadzenia z Egiptu liczy miliony, choć w rzeczywistości — jak się dziś przyjmuje — nie mógł liczyć więcej niż kilka tysięcy, a nadto wszystko dokonuje się — raczej wbrew normalnemu działaniu Boga — wśród bezustannych i widomych cudów, takich jak przejście przez Morze Czerwone suchą nogą pośrodku dwu ścian wód. W Księdze Sędziów czytamy dziwną historię Samsona, którego siła kryła się w długich, niestrzyżonych włosach. W Księdze Judyt występuje król asyryjski, który w rzeczywistości nie istniał i akcja rozgrywa się wokół miasta, jakiego nie było. W Księdze Jonasza mamy opowieść o proroku połkniętym przez wielką rybę i przebywającym w jej brzuchu trzy dni, by potem zostać wyrzuconym — żywy i cały — na brzeg. W Ewangeliach mamy zagadkowe opowiadanie o kuszeniu Pana Jezusa: szatan czyni właściwie z Jezusem co chce, zanosi Go na krużganek świątyni, potem stawia na górze, z której widać wszystkie królestwa świata (czy istnieje taka góra?) itd. W Apokalipsie św. Jana jest mowa o tysiącletnim królestwie Bożym, a przecież Kościół niczego takiego nie uczy, a nawet jeśli zbadać dokładniej sprawę, okazuje się, że królestwo to zupełnie wyklucza.

Takie trudności można byłoby snuć bez końca i nie wiemy co z tym wszystkim zrobić. Nie wiemy jak na to odpowiedzieć nie tylko innym, ale nawet sobie.

Otóż nasza trudność w tych i wielu podobnych wypadkach wynika stąd, że chcemy brać wszystkie teksty dosłownie, nie zwracając uwagi na ich rodzaj literacki i na rodzaj literacki księgi, w której się znajdują. Uwzględnienie rodzaju literackiego poszcze-

gólnych opowiadań czy też ksiąg pozwoliłoby uniknąć wielu trudności.

Czym są rodzaje literackie i na czym polega ich pomoc w rozwiązywaniu naszych trudności w Piśmie Św.? Artykuł ten jest próbą dania odpowiedzi na to pytanie.

I. ISTNIENIE, ZAKRES I ZNACZENIE RODZAJÓW LITERACKICH

RODZAJE LITERACKIE — RZECZYWISTOŚĆ BLISKA I ZNANA

Rodzaje literackie są rzeczywistością, z którą spotykamy się na codzień i którą w praktyce bierzemy pod uwagę. Jednak czynimy to najczęściej odruchowo, podświadomie, czyli nie zdając sobie w pełni z tego sprawy. Stąd nasze pojęcia odnośnie tej rzeczywistości są niezbyt jasne, a gdy chodzi o teren biblijny, nie umiemy tu przenieść nawet naszego praktycznego wyczucia. Schematy, jakimi na tym terenie operujemy są — siłą wiekowych tradycji i nawyków — zupełnie inne. Jednak właśnie tu znajduje się źródło wielu trudności i właśnie tu należy w naszym sposobie podchodzenia do Pisma Św. dokonać pewnych poprawek.

Aby to uczynić, należy uświadomić sobie kilka rzeczy. Rodzaje literackie są czymś dla nas znanym, a często i sygnalizowanym przez autora lub wydawcę. Na stronie tytułowej umieszcza się takie słowa jak „powieść", „powieść historyczna", „powieść fantastyczna", „dramat", „epopeja", „zbiór liryk", „pamiętniki" itp. Znamy również takie określenia jak „dzieło naukowe", „dzieło historyczne", „praca popularno-naukowa". Tego rodzaju dane odgrywają bardzo ważną rolę informacyjną, bo — zdajemy sobie z tego sprawę — każde z tych dzieł ma swą własną specyfikę, czyli swoje prawa i przywileje, swój własny sposób przemawiania. Wiemy np. że dzieło historyczne będzie się poruszało na płaszczyźnie historycznych osób i rzeczywistych wydarzeń, a powieść będzie snuła wątek fabularny stworzony przez autora, czyli będzie zawierała tzw. fikcję literacką. Przy czym traktujemy jedno i drugie jako coś oczywistego i ogólnie przyjętego. Nie jest to zresztą przypadkowe, autor pisze wg pewnych umownych zasad zrozumiałych dla jego środowiska, do którego i my należymy.

RODZAJE LITERACKIE A USTAWIENIE PSYCHICZNE

To wszystko również oznacza, że każdej z takich danych jak „powieść", „dzieło historyczne" czy „dramat" odpowiada z naszej strony pewne intelektualne i psychiczne ustawienie, dzięki któremu odczytujemy dzieło we właściwy spo-

sób. Wiemy np., że byłoby nonsensem czytać powieść, jak dzieło naukowe czy też jako dokładny opis rzeczywistych wydarzeń. Pomylenie się co do charakteru dzieła, czyli jego rodzaju literackiego, oznaczałoby niezrozumienie dzieła.

ISTNIENIE RODZAJÓW LITERACKICH W STAROŻYTNOŚCI

Dalej musimy sobie uświadomić, że rodzaje literackie nie są czymś związanym z dzisiejszym tylko światem. Istniały również — z całą swoją specyfiką — i w starożytności. Należy podkreślić to tym bardziej, że do niedawna nawet zawodowi bibliści nie zdawali sobie w pełni z tego sprawy, lub nie umieli wyciągnąć z tego pełnych wniosków. Oto kilka przykładów, które pokażą, jak bogatą w formy i sposoby przemawiania była literatura starożytna.

a. Historia

Zacznijmy od historii. Spotykamy się tu z najróżniejszymi dziełami i dokumentami. W takich krajach jak Egipt i Mezopotamia pisano kroniki królów. Opowiadały one o ich czynach, ale celem tych kronik było nie tylko upamiętnienie wydarzeń, lecz także gloryfikacja władców, toteż nie należy od tych sprawozdań oczekiwać zbyt wielkiej obiektywności. Na informacje więc tych dokumentów należy patrzeć w świetle ich rodzaju literackiego.

Niezwykle cennym dziełem, ale dość swobodnie napisanym są *Dzieje* Herodota. Autor opowiada w sposób niemal gawędziarski. Zbiera wszystkie dostępne podania. Umieszcza nawet legendy i anegdoty. Zresztą dzieło to jest pełne uroku i ktokolwiek chce wejść w swoisty wymiar starożytnego świata, powinien dzieło to przeczytać — czyta się lekko; ale oczywiście dane *Dziejów* traktujemy również zgodnie z charakterem literackim tego pisma.

Oprócz tych niezbyt ścisłych pism istniało w starożytności również takie arcydzieło historyczne, jakim była *Wojna Peloponeska* Tukidydesa. Autor to Ateńczyk żyjący w V w. przed Chr., świadek naoczny i uczestnik tej wojny. Jest on człowiekiem o wybitnej inteligencji i pisze w sposób obiektywny, rzeczowy, pełny, jasny, ze zrozumieniem swej epoki i wypadków. Ta inteligencja i rzeczowość autora są chwilami aż przygniatające. Przy tym i on ma pewne swoiste rysy, z których rodzą się te czy inne problemy wymagające specjalnej krytyki historycznej i literackiej, jak np. kwestia, czy długie przemówienia wkładane w usta głównych bohaterów wojny w jej zasadniczych momentach były naprawdę przez nich wygłoszone i ewentualnie w jakiej mierze są odbiciem rzeczywistych przemówień. Nawet więc Tukidydesa należy odczytywać w świetle jego rodzaju literackiego.

b. Powieść

Literatura klasyczna zna również — należy o tym pamiętać — najnormalniejszą powieść. Taką jest np. powieść miłosna pt. *Historia efeska o Antei i Habrokomasie*, pióra Ksenofonta z Efezu (około II w. po Chr.) — miła i bardzo naiwna opowieść o perypetiach zakochanej pary rozdzielonej przez niezwykle zawikłane przygody: porwanie przez piratów, niewola itd.

c. Powieść z tezą

Świat starożytny zna nawet „powieść z tezą". Taką jest np. historyczna powieść pt. *Cyropedia* czyli *Wychowanie Cyrusa*, napisana przez ateńskiego pisarza Ksenofonta (przełom V i IV w.). Jako powieść, a do tego powieść z tezą, ma prawo do fikcji. Ksenofont korzysta szeroko z tego prawa. Cyrus historyczny żył w VI w. przed Chr. i był twórcą imperium perskiego. Będąc najpierw sam zależny od Medów, wyrwał się spod ich władzy i uzależnił od siebie, więżąc przy tym króla Astyagesa. Następnie podbił małą Azję — królestwo Krezusa — a potem zniszczył państwo neobabilońskie zdobywając w 539 r. Babilon. Wreszcie w kilka lat później rozpoczął wojnę z Massagetami i w wojnie tej zginął. Cyrus Ksenofonta jest bardzo różny od historycznego. Kocha z całego serca Astyagesa, swego dziadka (według powieści Cyrus jest synem córki Astyagesa). Rozpoczyna swoje zwycięskie bitwy jako sprzymierzeniec króla Medów — tym królem jest nie Astyages, lecz jego syn — a nawet pod jego rozkazami. Wojna od razu zaczyna się z „Asyryjczykiem" czyli królem asyryjskim (a dokładniej władcą Babilonu) i Krezus występuje jako jeden ze sprzymierzeńców „Asyryjczyka". Po podboju Babilonu Cyrus stwarza właściwie swoje własne królestwo, odrębne od Medii i Persji, w której rządzi jego ojciec. Czci bogów greckich np. Zeusa, oraz wyraża się i rozumuje jak Grek. Wygłasza często długie i półfilozoficzne przemówienia. Działa zawsze mądrze i wszystko mu się udaje. Sam osiąga szczęście i daje je swym przyjaciołom. Organizuje w idealny sposób całe swoje państwo. Stara się być dla wszystkich wzorem i rzeczywiście jest nim. Umiera pogodnie w swym pałacu, wygłaszając na łożu śmierci ostatnie pouczenie dla synów stojących u łoża — a więc trochę tak, jak Sokrates Platona.

O stworzeniu takiego obrazu Cyrusa i jego historii zadecydował powieściowy charakter dzieła Ksenofonta i jego teza. Ksenofont nie pragnął pokazać autentycznego Cyrusa, lecz idealnego władcę, który potrafi stworzyć wielkie państwo i rządzić nim tak dobrze i mądrze, iż wszyscy poddani z radością przyjmują jego władzę. To było coś, o czym śnił chyba niejeden Grek z rozbitych i skłó-

sób. Wiemy np., że byłoby nonsensem czytać powieść, jak dzieło naukowe czy też jako dokładny opis rzeczywistych wydarzeń. Pomylenie się co do charakteru dzieła, czyli jego rodzaju literackiego, oznaczałoby niezrozumienie dzieła.

ISTNIENIE RODZAJÓW LITERACKICH W STAROŻYTNOŚCI

Dalej musimy sobie uświadomić, że rodzaje literackie nie są czymś związanym z dzisiejszym tylko światem. Istniały również — z całą swoją specyfiką — i w starożytności. Należy podkreślić to tym bardziej, że do niedawna nawet zawodowi bibliści nie zdawali sobie w pełni z tego sprawy, lub nie umieli wyciągnąć z tego pełnych wniosków. Oto kilka przykładów, które pokażą, jak bogatą w formy i sposoby przemawiania była literatura starożytna.

a. Historia

Zacznijmy od historii. Spotykamy się tu z najróżniejszymi dziełami i dokumentami. W takich krajach jak Egipt i Mezopotamia pisano kroniki królów. Opowiadały one o ich czynach, ale celem tych kronik było nie tylko upamiętnienie wydarzeń, lecz także gloryfikacja władców, toteż nie należy od tych sprawozdań oczekiwać zbyt wielkiej obiektywności. Na informacje więc tych dokumentów należy patrzeć w świetle ich rodzaju literackiego.

Niezwykle cennym dziełem, ale dość swobodnie napisanym są *Dzieje* Herodota. Autor opowiada w sposób niemal gawędziarski. Zbiera wszystkie dostępne podania. Umieszcza nawet legendy i anegdoty. Zresztą dzieło to jest pełne uroku i ktokolwiek chce wejść w swoisty wymiar starożytnego świata, powinien dzieło to przeczytać — czyta się lekko; ale oczywiście dane *Dziejów* traktujemy również zgodnie z charakterem literackim tego pisma.

Oprócz tych niezbyt ścisłych pism istniało w starożytności również takie arcydzieło historyczne, jakim była *Wojna Peloponeska* Tukidydesa. Autor to Ateńczyk żyjący w V w. przed Chr., świadek naoczny i uczestnik tej wojny. Jest on człowiekiem o wybitnej inteligencji i pisze w sposób obiektywny, rzeczowy, pełny, jasny, ze zrozumieniem swej epoki i wypadków. Ta inteligencja i rzeczowość autora są chwilami aż przygniatające. Przy tym i on ma pewne swoiste rysy, z których rodzą się te czy inne problemy wymagające specjalnej krytyki historycznej i literackiej, jak np. kwestia, czy długie przemówienia wkładane w usta głównych bohaterów wojny w jej zasadniczych momentach były naprawdę przez nich wygłoszone i ewentualnie w jakiej mierze są odbiciem rzeczywistych przemówień. Nawet więc Tukidydesa należy odczytywać w świetle jego rodzaju literackiego.

b. Powieść

Literatura klasyczna zna również — należy o tym pamiętać — najnormalniejszą powieść. Taką jest np. powieść miłosna pt. *Historia efeska o Antei i Habrokomasie*, pióra Ksenofonta z Efezu (około II w. po Chr.) — miła i bardzo naiwna opowieść o perypetiach zakochanej pary rozdzielonej przez niezwykle zawikłane przygody: porwanie przez piratów, niewola itd.

c. Powieść z tezą

Świat starożytny zna nawet „powieść z tezą". Taką jest np. historyczna powieść pt. *Cyropedia* czyli *Wychowanie Cyrusa*, napisana przez ateńskiego pisarza Ksenofonta (przełom V i IV w.). Jako powieść, a do tego powieść z tezą, ma prawo do fikcji. Ksenofont korzysta szeroko z tego prawa. Cyrus historyczny żył w VI w. przed Chr. i był twórcą imperium perskiego. Będąc najpierw sam zależny od Medów, wyrwał się spod ich władzy i uzależnił od siebie, więżąc przy tym króla Astyagesa. Następnie podbił małą Azję — królestwo Krezusa — a potem zniszczył państwo neobabilońskie zdobywając w 539 r. Babilon. Wreszcie w kilka lat później rozpoczął wojnę z Massagetami i w wojnie tej zginął. Cyrus Ksenofonta jest bardzo różny od historycznego. Kocha z całego serca Astyagesa, swego dziadka (według powieści Cyrus jest synem córki Astyagesa). Rozpoczyna swoje zwycięskie bitwy jako sprzymierzeniec króla Medów — tym królem jest nie Astyages, lecz jego syn — a nawet pod jego rozkazami. Wojna od razu zaczyna się z „Asyryjczykiem" czyli królem asyryjskim (a dokładniej władcą Babilonu) i Krezus występuje jako jeden ze sprzymierzeńców „Asyryjczyka". Po podboju Babilonu Cyrus stwarza właściwie swoje własne królestwo, odrębne od Medii i Persji, w której rządzi jego ojciec. Czci bogów greckich np. Zeusa, oraz wyraża się i rozumuje jak Grek. Wygłasza często długie i półfilozoficzne przemówienia. Działa zawsze mądrze i wszystko mu się udaje. Sam osiąga szczęście i daje je swym przyjaciołom. Organizuje w idealny sposób całe swoje państwo. Stara się być dla wszystkich wzorem i rzeczywiście jest nim. Umiera pogodnie w swym pałacu, wygłaszając na łożu śmierci ostatnie pouczenie dla synów stojących u łoża — a więc trochę tak, jak Sokrates Platona.

O stworzeniu takiego obrazu Cyrusa i jego historii zadecydował powieściowy charakter dzieła Ksenofonta i jego teza. Ksenofont nie pragnął pokazać autentycznego Cyrusa, lecz idealnego władcę, który potrafi stworzyć wielkie państwo i rządzić nim tak dobrze i mądrze, iż wszyscy poddani z radością przyjmują jego władzę. To było coś, o czym śnił chyba niejeden Grek z rozbitych i skłó-

conych państewek Hellady. Cyrus otoczony legendą ze względu na swe niesłychane osiągnięcia i tolerancyjny sposób rządzenia, Cyrus witany często jako wybawca, niemal automatycznie narzucał się jako uosobienie takiego idealnego władcy. Kto więc chce należycie odczytać takie dzieła jak *Cyropedia*, musi pamiętać o rodzaju literackim tych dzieł.

d. Epopeja

Starożytność posiada również epopeję. Najbardziej znane to *Iliada* i *Odyseja*. Mniej znaną, ale pochodzącą ze świata bliższego Biblii — Mezopotamii — jest epopeja pt. *Gilgamesz*. Jej pierwsze wersje szumerskie dochowane tylko we fragmentach powstały około czterdzieści wieków temu, jej akkadyjska wersja znana niemal w całości i do której się tu odwołujemy — około trzydzieści wieków temu. Epopeja opowiada o gigantycznym królu szumerskim z Uruk (Erech), Gilgameszu, który żył prawdopodobnie w początkach trzeciego tysiąclecia przed Chr. Gilgamesz ujrzał śmierć swego przyjaciela Enkidu. Po pogrzebie Gilgamesz wywołuje ducha przyjaciela i słucha przygniatającego opisu krainy umarłych. Przerażony, przeniknięty egzystencjalną trwogą, szuka drogi do nieśmiertelności, by ostatecznie utracić ziele, które miało mu ją zapewnić. Atmosfera poematu jest półmitologiczna — co przy czytaniu warto zauważyć — pełna świadomego tragizmu i jednocześnie literackiego piękna [1].

e. Inne rodzaje

W starożytności istniało jeszcze wiele innych rodzajów literackich. Otwórzmy takie książki jak *Opowiadania egipskie* (Warszawa 1953) lub *Dusze boga Re: wśród egipskich świętych ksiąg* (Warszawa 1967), Tadeusza Andrzejewskiego, a znajdziemy tam mitologiczne kosmogonie (opowiadania o stworzeniu świata), zbiory złotych myśli i pouczeń, pieśni miłosne, długie bajki, hymny ku czci bogów i inne. Nie zapomnijmy też o tak finezyjnych dziełkach — pełnych niezwykle trafnych spostrzeżeń, a jednocześnie pozbawionych niemal wszelkiego sensu, gdyby się nie uwzględniło ich rodzaju literackiego — jakimi były dydaktyczne bajki Ezopa. Wreszcie jeśli otworzymy książkę Anny Świderek, *Kiedy piaski egipskie przemówiły po grecku* (Warszawa 1959), zobaczymy jak wyglądały w starożytności listy, sprawozdania gospodarcze, akta

[1] Niedawno ukazało się polskie tłumaczenie tego eposu: *Gilgamesz. Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony pieśniami szumerskimi* przez R. Stillera, Warszawa 1967. Szkoda, że Stiller nie zachował w tłumaczeniu tej pięknej epopei podziału na wiersze. Pozwoliłoby to lepiej dostrzec jej charakter poetycki.

sądowe, rozprządzenia i będziemy mogli zorientować się w sposób bardzo bezpośredni, jak ludzie sprzed dwudziestu wieków patrzyli na świat i życie i w jaki sposób swoje wyobrażenia, spostrzeżenia, myśli i uczucia wyrażali.

W rezultacie widzimy więc, że w starożytności podobnie jak dziś, istniały różnego rodzaju pisma — o różnych rodzajach literackich — i każde z nich przemawiało w swój własny sposób, o czym należy pamiętać, aby pisma te właściwie odczytać.

RODZAJE LITERACKIE — RZECZYWISTOŚĆ OBEJMUJĄCA WSZYSTKIE DZIEŁA LITERACKIE

Ale rodzaje literackie sięgają jeszcze dalej i szerzej niż starożytność. Obejmują wszystkie dzieła. Wprawdzie normalnie, w literaturze, gdy jest mowa o rodzajach literackich, chodzi o dzieła literatury pięknej i rozróżnia się wg tradycyjnego podziału trzy podstawowe rodzaje: liryka (uczucia i refleksje podmiotu lirycznego manifestowane w formie monologu), epika (prezentacja opisów i wydarzeń ujętych w formie fabuły aktualizującej się za pośrednictwem narracji) i dramat (bezpośrednio unaoczniona akcja, której demonstracją jest dialog przedstawionych postaci)[2]. Jednak de facto każde dzieło, każde pismo i każdy nawet tylko wypowiedziany utwór — jakiejkolwiek epoki — należy do jakiegoś rodzaju literackiego, do jakiejś kategorii utworów[3]. To wszystko w praktyce znaczy, że każde dzieło należy czytać w świetle jego rodzaju literackiego i specyfiki tego rodzaju.

To jest najbardziej podstawowa zasada. Ona jest punktem wyjścia do naszych dalszych rozważań i wniosków.

ROZPOZNAWANIE RODZAJÓW LITERACKICH DZIEŁ STAROŻYTNYCH

Jednak czytanie dzieł starożytnych, czy też dzieł dalekich nam cywilizacji w świetle ich rodzaju literackiego i ich specyfiki może okazać się trudne. Powiedzieliśmy wyżej, że dzisiejsi autorzy piszą wg ogólnie przyjętych i zrozumiałych dla naszego środowiska zasad. Starożytni pisarze pisali również wg zasad swego środowiska i ję-

---

2 Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna*, 10, 28. Dodajmy, że rodzaje dzielą się na gatunki, a te z kolei na odmiany gatunkowe. W niniejszym artykule dla uproszczenia unikam wprowadzenia podpodziałów i to tym bardziej, że bibliści omawiając różnorodne pisma w Biblii wyliczają je najczęściej obok siebie używając ciągle terminu „rodzaj", a słowa „gatunek" używają na ogół zamiennie. Podział na grupy bibliści wprowadzają raczej w ten sposób, że mówią o rodzajach historycznych, mądrościowych, prorockich itd.

3 „...nie istnieje taki twór językowy, który byłby pozbawiony charakteru rodzajowego. Toteż można także powiedzieć, że rodzajowość jest naturalną właściwością i naturalną rzeczywistością każdego tworu językowego". S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, Warszawa 1965, 3, 72.

zykiem zrozumiałym dla swego świata i epoki. Te zasady i język mogą być dla nas obce. Dlatego do czytania dzieł starożytnych potrzebny jest pewien zasób wiadomości o tamtych cywilizacjach. Stąd dzieła te są najczęściej zaopatrzone we wstępy, które wprowadzają nas w epokę, w jakiej dzieło powstawało, w jej pojęcia, jej sposób myślenia i mówienia, a nadto w specyfikę pisarza. By rozumieć dzieło, lub by je lepiej rozumieć należy się z tym wszystkim zapoznać. Przykład z *Cyropedią* może nam dobrze zilustrować tę sprawę. Gdybyśmy nie wiedzieli nic, albo bardzo mało o starożytnej Grecji i Persji i znaleźli *Cyropedię,* nie wiedzielibyśmy, czy mamy do czynienia z powieścią, czy też z wiernym opowiadaniem biograficznym. Jeśli jednak możemy powiedzieć, że książka ta jest daleko posuniętą fikcją literacką służącą dla wyrażenia pewnej tezy — a nie pismem biograficznym w stylu opowiadania tegoż autora o królu spartańskim Agezylauszu — to dzieje się to tak dlatego, że właśnie znamy dobrze historię i cywilizację Grecji i Persji.

Przy tym nie zapominajmy jednak, że rodzaje literackie mają w swych zasadniczych rysach charakter pozaczasowy i choć nie wszystko będzie w utworze zawsze jasne, jesteśmy w stanie zorientować się, czy mamy przed sobą epopeję, mit czy kronikę. Jeśli zaś połączymy te dwa elementy — nasze wyczucie literackie i pewien zasób wiadomości o czytanym dziele oraz świecie w jakim ono powstało — to bez trudu zorientujemy się w rodzaju literackim dzieła i w świetle tego rodzaju je odczytamy.

Mając przed oczyma tych kilka uwag możemy przejść do Pisma Św. i to tym bardziej, że na ich podstawie mogliśmy sobie lepiej sprecyzować samo pojęcie rodzajów literackich. Można je mianowicie określić jako zwyczajowe, ogólnie przyjęte formy wypowiadania w słowie lub piśmie myśli i uczuć, formy posiadające swą własną charakterystykę, swe własne prawa i przywileje i będące ściśle związane z kategoriami myślenia [4].

II. UWZGLĘDNIENIE RODZAJÓW LITERACKICH W PIŚMIE ŚW.

ISTNIENIE RODZAJÓW LITERACKICH WRAZ Z ICH SPECYFIKĄ W PIŚMIE ŚW.

Powiedzieliśmy wyżej, że każde dzieło należy odczytywać w świetle jego rodzaju literackiego i jego specyfiki. Ta zasada odnosi się

[4] N. H. Pearson mówi o rodzajach literackich, że „may be regarded as institutional imperatives which both coerce and are coerced in turn by the writer". Wg R. Wellek i A. Warren, *Theory of Literature*, Penguin Book 1963, 226. Przegląd różnych definicji rodzaju literackiego można znaleźć u S. Skwarczyńskiej, dz. cyt. 3, 59—64.

również do Pisma Św. i było wielkim nieporozumieniem, iż chciano wszystkie teksty biblijne brać dosłownie, bez zwracania uwagi na ich rodzaj literacki. Rzeczywiście, wielu ludziom nie chciało się pomieścić w głowie, aby to Słowo Boże, jakim jest Pismo Św. można było brać inaczej, niż ściśle — w każdym zdaniu — według litery. Tymczasem choć Pismo Św. jest Słowem Bożym — i nikt tego nie chce tu kwestionować — jest jednak wyrażone w mowie ludzkiej i przez ludzi, a wszystko co jest wyrażone w mowie ludzkiej — podkreślaliśmy to — należy do jakiejś kategorii mówienia, do jakiegoś rodzaju literackiego. Możemy to tym bardziej powiedzieć, że dziś wiemy, iż natchnienia biblijnego nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby Bóg dyktował słowo za słowem natchnionemu pisarzowi to, co chciał powiedzieć, lecz że natchniony pisarz pojął — mniej lub więcej świadomie — co Bóg chciał przekazać i wyraził to w języku swej epoki i według swoich uzdolnień, a więc operując pojęciami i rodzajami literackimi swoich czasów i w taki sposób, w jaki je umiał wykorzystać.

Zresztą, dokładniej mówiąc, ci którzy brali dosłownie każde zdanie Pisma Św., nie chcieli być może pominąć zasady o czytaniu każdego dzieła w świetle jego rodzaju, lecz popełniali dwa zasadnicze błędy. Po pierwsze traktowali Biblię, ze względu na to że jest Słowem Bożym jako specyficzny rodzaj literacki. Po drugie — i było to ściśle związane z poprzednim — traktowali całe Pismo Św. jako coś jednolitego bez literackiego zróżnicowania i oczywiście z pominięciem tego wszystkiego, co takie zróżnicowanie za sobą pociąga. Tymczasem specyfika Pisma Św. polega nie na tym, iż stanowi ono swoisty rodzaj literacki, ale na tym, że to, co jest napisane, jest napisane z natchnienia Bożego i zawiera zbawczą prawdę. Nadto, o ile Pismo Św. stanowi jedną całość w tym sensie, że całe pochodzi od Boga i jest związane z jednolitą linią Historii Zbawienia, to pod względem czasowym i literackim jest ogromnie zróżnicowane. Rzeczywiście, powstawało ono na przestrzeni co najmniej tysiąca lat — a więc w okresie dłuższym niż cała historia Polski od Mieszka I do dziś — i w ramach różnych cywilizacji, poczynając od szumero-akkadyjskiej, a kończąc na grecko-rzymskiej. Przy tym zróżnicowanie literackie odnosi się często nie tylko do poszczególnych ksiąg, ale i do poszczególnych tekstów w jednej i tej samej księdze, bo jedna księga mogła powstawać w ciągu wieków, lub też autor włączył do księgi teksty z różnych okresów i środowisk. Coraz bardziej piętrzące się trudności związane z jednakowym podejściem do wszystkich tekstów Pisma Św. i braniem ich zawsze dosłownie, kazały wreszcie, przy coraz szerszych i głębszych badaniach, dostrzec oczywisty fakt istnienia w Piśmie Św. różnych rodzajów literackich i swoistości każdego z nich. Przy tym

chyba orientujemy się w świetle wyżej podanych uwag, iż nie chodziło tu o wymyślenie rodzajów literackich w Piśmie Św. jako sposobu wyjścia z trudności, ale o przejście na właściwą płaszczyznę w jego lekturze.

RODZAJE LITERACKIE A KRYTYKA POLEMICZNA

Zresztą gwoli prawdy możemy sobie powiedzieć, że nie tylko obrońcy Pisma Św. brali wszystkie teksty dosłownie. Ci którzy atakowali Pismo Św. popełniali, a często popełniają po dziś dzień, ten sam błąd, gdy odrzucają Pismo Św. jako dzieło naiwne, uczące takich rzeczy, jak stworzenie świata w ciągu sześciu dni, czy stworzenie kobiety z żebra mężczyzny. Szkoda, że wierzący dawali się ściągnąć na tę płaszczyznę, lub wyszukiwali gorączkowo wszystko, co mogłoby ratować honor Pisma Św., a co było bardzo naciągane i sztuczne, jak np. konkordyzm. Kierunek ten usiłował wykazać, że Pismo Św. jest w zupełnej zgodzie z nauką, bo takie rzeczy, jak siedem dni stworzenia są odpowiednikami epok geologicznych. Intencje były dobre, cóż kiedy epoki geologiczne nie chciały się dopasować do biblijnych dni stworzenia.

TEORIA RODZAJÓW LITERACKICH WYSWOBODZENIEM Z ROZWIĄZAŃ ZAWIKŁANYCH

Dostrzeżenie rodzaju literackiego każdej księgi biblijnej i każdego opowiadania oraz sposobu mówienia poszczególnych rodzajów, wyprowadza nas czy to z naiwnego podejścia do Biblii, czy też z dokonywania zawiłych łamańców myślowych w sensie konkordyzmu, czy nawet bardzo uczonej egzegezy gromadzącej całe stosy materiałów ze Starożytnego Wschodu i opierającej swe konkluzje na wymyślnych analizach takiego czy innego słowa w hebrajskim lub greckim tekście. Dla zrozumienia w jaki sposób uwzględnienie rodzaju literackiego wyprowadza nas z licznych kłopotów przy czytaniu Pisma Św. przejrzyjmy w świetle teorii rodzajów literackich trudności wymienione we wstępie, trudności które stanowiły punkt wyjścia do naszych rozważań.

OPOWIADANIE O STWORZENIU ŚWIATA I CZŁOWIEKA

Takie opowiadania jak te, które mówią o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni i odpoczynku Boga w siódmym, stworzeniu człowieka z mułu ziemi i kobiety z żebra mężczyzny są ściśle związane ze środowiskiem i czasem, w jakim powstały, z jego pojęciami i wyobrażeniami. Np. w Księdze Rodzaju 1, 6 mówi się o sklepieniu pośrodku wód górnych i dolnych, czyli firmamencie. Wiąże się to z semickim poglądem kosmologicznym o istnieniu praoceanu, który otacza ziemię ze wszech stron. Od góry ziemia jest oddzielona od

jego wód właśnie firmamentem. Dzieło stworzenia jest ujęte w siedem dni dlatego, że siedem to dla Semitów liczba święta i doskonała. Obraz lepienia pierwszego człowieka z mułu ziemi i kształtowania kobiety z żebra mężczyzny jest związany z bardzo antropomorficznymi pojęciami o Bogu. Pojmowanie człowieka jako istoty mającej uprawiać ziemię i kopać przy tym kanały (Rdz 2, 6, 15), wskazuje na powstanie tego opowiadania już w czasie istnienia rolnictwa i to na glebie mezopotamskiej (nawadnianie za pomocą kanałów), a więc nie wcześniej chyba jak w piątym tysiącleciu przed Chr. Oczywiście widzimy tu brak orientacji co do prehistorii człowieka. Opowiadania więc biblijne o stworzeniu świata i człowieka powstały w ramach owych konkretnych pojęć i wyobrażeń, czyli inaczej mówiąc, w ramach takich pojęć i wyobrażeń tak sobie przedstawiano powstanie świata i człowieka. Opis biblijny jest jednak nadto przeniknięty myślą religijną będącą w nim elementem istotnym (bo ostatecznie chodzi o przedstawienie dzieła Boga i stosunku człowieka do Boga). W związku z tym te opisy można określić jako opowiadania wyobrażeniowe przekazujące pewne prawdy lub pouczenia religijne. Przez takie określenie rozumiem to, że są to opowiadania, których funkcją jest podanie jakiejś myśli lub prawdy religijnej związanej z treścią opowiadania, czy też szeregu myśli, np. że Bóg jest stwórcą świata, że jest stwórcą człowieka, że sześć dni należy pracować, a siódmego odpoczywać. Sam obraz, za pomocą którego te myśli są wyrażone — np. rozdzielenie wód górnych od dolnych, ujęcie dzieła stworzenia w siedem dni, czy lepienie człowieka z mułu ziemi — jest tworem wyobraźni ludzkiej i odbija, jak wspomnieliśmy, wyobrażenia swojego czasu i środowiska, w tym wypadku wyobrażenia mezopotamskie czy izraelskie o powstaniu świata i ludzkości. W związku z tym obraz nie pokazuje, jak się to stało, lecz raczej co się stało, lub co jest w sensie prawdy religijnej (np. że wszystkie rzeczy pochodzą od Boga). W takich opowiadaniach nie przyjmujemy więc dosłownie historii, jaką opowiadania podają, lecz to co historia ta wyraża. Autor natchniony przyjął taką historię dlatego, że wyrażała ona tę myśl, którą chciał przekazać [5] i w razie potrzeby historię tę przekształcał i dostosowywał, aby lepiej jego myśl wyrażała. Ta historia (czyli obraz) mogłaby być zupełnie inna, niż ta, jaka została przyjęta. Na potwierdzenie tego możemy zauważyć, że w Księdze Rodzaju istnieją dwa różne opisy stworzenia świata, jeden zawarty w 1, 1—2, 4a, a drugi w 2, 4—24. Według pierwszego Bóg najpierw stworzył drzewa, ryby, ptaki i inne zwierzęta, a dopiero potem parę ludzką (jednocześnie mężczyznę i ko-

[5] Por. Ks. St. Styś, *Biblijne stworzenie świata wobec nauki*, Lublin 1955 — szczególnie wnioski, 30 n.

bietę). Według drugiego Bóg najpierw stwarza mężczyznę, dopiero potem drzewa i zwierzęta, a w końcu kobietę. Te tak różniące się wersje stworzenia istnieją w Piśmie Św. obok siebie. Różnica jest jednak ze względu na ich charakter bez znaczenia. Obydwie wyrażają tę samą myśl: stwórcą wszystkiego jest Bóg. Co do stworzenia kobiety z żebra mężczyzny, to podstawową myślą tego opowiadania wydaje się być ta, że kobieta jest kimś takim samym, jak mężczyzna i jednocześnie kimś dla niego najbliższym: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała" (Rdz 2, 23). Opowiadania o długowieczności patriarchów są odbiciem świadomości o niezwykle długiej historii ludzkości przed Abrahamem i być może przekonania, że krótkość życia ludzkiego jest związana z grzechami ludzkości (por. Rdz 6, 3)[6].

ODWIEDZINY BOGA U ABRAHAMA

Opowiadanie o odwiedzinach Boga u Abrahama należy do tradycji o patriarchach, które były przechowywane wśród ich potomków. Jesteśmy więc wobec podań rodowych czy plemiennych. Ponieważ klany Hebrajczyków były grupami koczowniczymi lub półkoczowniczymi, przechowały te tradycje w formie, jaka im najbardziej odpowiadała, a mianowicie pieśni epickich i podań podobnych do późniejszych sag skandynawskich (stąd podania te są często określane jako sagi). Tego rodzaju utwory opierają się wyraźnie na fundamencie historycznym, traktują jednak poszczególne wydarzenia w sposób dość swobodny, m. in. dają swym bohaterom chętnie wymiary heroiczne, a wydarzeniom charakter cudowny. Ten element heroiczny i cudowny nie jest tu przypadkowy, ale ma swoją ważną funkcję, służy on mianowicie do interpretacji postaci i wydarzeń, do podkreślenia ich wielkości, do ukazania ich głębszego, prawdziwego znaczenia. W tym wypadku cudowne opowiadanie o Bogu odwiedzającym widomie człowieka, może być odbiciem świadomości autora natchnionego, że ten człowiek — Abraham — był przyjacielem Boga, że był tym, któremu Bóg się objawił i z którym zawarł przymierze. Zresztą takie wyjaśnienie jest tu chyba minimalistyczne. Możemy przyjąć więcej. Biorąc pod uwagę fundamenty historyczne sagi i epopei, a zwłaszcza tych konkretnych podań o patriarchach, możemy przypuścić, że to opowiadanie — trudne do przyjęcia dosłownie — jest epickim opisem

---

[6] O jedenastu pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju — tzn. od stworzenia do potopu — oraz o historii patriarchów i wyjścia pisałem również w artykule pt. *Jak mówić dziś dzieciom i młodzieży o biblijnej „historii początków"?*, „Collectanea Theologica" 1967, 4, 139—149. Ujęcie w tym artykule jest z konieczności bardzo proste, niemniej zasadnicze myśli, niezależnie od formy, starałem się dać „dorosłe".

(opracowaniem) jakiegoś rzeczywistego objawienia danego Abrahamowi przez Boga.

CHARAKTER OPISÓW WYJŚCIA Z EGIPTU

W historii wyjścia z Egiptu właśnie takie elementy, jak przedstawienie narodu izraelskiego jako liczącego miliony (por. Lb 1, 46; Wj 12, 37), choć wg wszelkiego prawdopodobieństwa nie mógł przekraczać w tym momencie kilku tysięcy, czy też atmosfera pełna bezustannej i widomej cudowności, nadto wzniosły i poetycki język i wymiary heroiczne postaci (przede wszystkim Mojżesza: jest on tym, który rozmawia twarzą w twarz z Bogiem, a jego jedno słowo gubi buntowników) wskazują na to, że jesteśmy tu wobec epopei. Opis jest więc w dużej części poetycki! Rzeczywiście, Izrael przeżywszy niezwykle głęboko dni Wyjścia, Synaju i wejścia do Ziemi Obiecanej, wspominał te wydarzenia jako największy cud, patrzył na nie jako na Wielką Interwencję Boga na rzecz swego ludu i tę Interwencję pragnął jak najlepiej wyśpiewać. Najlepszy sposób zrealizowania tego, czyli przedstawienia owych dni, w których Bóg „wśród znaków i cudów", „ręką mocną i ramieniem wyciągniętym" wybawiał swój lud (Powt. Prawa 4, 34 i 11, 2n), znalazł w formie epopei. Wybór, lub raczej po prostu przyjęcie takiego rodzaju literackiego było zresztą ściśle związane z etapem kulturalnym, na którym się wówczas ten naród znajdował: trudno bowiem oczekiwać od ludu, który zaledwie przechodzi od stanu koczowniczego do życia osiadłego, aby inaczej niż w pieśniach i opowieściach przekazał dzieje swej heroicznej epoki [7].

Z biegiem czasu tradycje o Wyjściu stały się przedmiotem przekazu katechetyczno-kultowego i rytualnego (patrz np. Wj 12, 1—27). Na tym etapie rozwinięto aspekt teologiczny, przystosowano opowiadania do świąt i obrzędów i jeszcze mocniej i wyraźniej pokazano rolę Boga w wydarzeniach. W sumie więc opis Wyjścia nie jest w pierwszym rzędzie opowiadaniem historycznym, ale epicznokatechetycznym.

W tym drugim aspekcie, tzn. katechetycznym (zwłaszcza gdy katecheza występowała w oprawie kultowej) można byłoby ten

---

[7] W związku z epopeją serbską, G. Gesermann mówi: „Każda epopeja heroiczna jest artystycznym odtworzeniem pewnego określonego stopnia historycznego w społecznym i duchowym rozwoju ludzkości; jest mianowicie odtworzeniem bohatersko-patriarchalnego lub bohatersko-feudalnego ustroju, przez który przeszły liczne narody kuli ziemskiej". *Literatura serbsko-chorwacka*, w: *Wielka Literatura Powszechna*, Warszawa 1933, 4, 641.

W. F. Albright jest głęboko przekonany, że najstarsze tradycje Izraela istniały pierwotnie w formie poetyckiej, bo „w całej znanej poezji i literackiej prozie starożytnych i nowożytnych narodów poezja poprzedzała literacką prozę". *History, Archaeology and Christian Humanism*, New York 1964, 85.

opis — używając bliskiego nam przykładu — porównać z uroczystymi kazaniami o obronie Częstochowy wygłaszanymi w takich momentach, jak Jasnogórskie Śluby Narodu. Historyk opisujący obronę klasztoru przedstawiłby ilość wojska szwedzkiego, jego uzbrojenie i możliwości, stan załogi klasztornej, przebieg szturmów, wreszcie rezygnację Szwedów z dalszego oblężenia wobec niepowodzeń. Dla historyka więc wszystko będzie się zamykało w ramach czysto przyrodzonych. Człowiek wierzący w świetle całego splotu okoliczności i biegu wydarzeń dostrzeże w zwycięskiej obronie klasztoru dzieło ręki Bożej. Od tej właśnie strony i w takim świetle przedstawi kaznodzieja w uroczystym kazaniu obronę Częstochowy. Nie jest to w pierwszym rzędzie opis wydarzeń, lecz ich interpretacja teologiczna. Czymś takim są opowiadania z Pięcioksiągu i Księgi Jozue o wyjściu z Egiptu, Synaju i zdobyciu Ziemi Obiecanej. Być może, że ktoś patrzący z boku widziałby często tylko naturalne fakty. Np. zobaczyłby, że dla Izraelitów otworzyła się możliwość ucieczki przed pogonią egipską dzięki odpływowi wód na jakimś odcinku jezior na linii dzisiejszego Kanału Suezkiego (oryginał hebrajski mówi o Morzu Trzcin, a nie o Morzu Czerwonym), odpływowi spowodowanemu silnym wiatrem (na co wskazuje Wj 14, 21). Gdy Egipcjanie ruszyli tą samą drogą, nastąpił przypływ i pogoń zatonęła. Podobnie przy przejściu Jordanu ktoś patrzący z boku widziałby może tylko, że Izraelici przechodzą suchą nogą przez koryto rzeki, bo gdzieś wyżej obsunął się wysoki brzeg i zamknął na pewien czas bieg wody. Ale Izraelici wiedzieli, że Bóg ich prowadzi i patrzyli na te wszystkie „szczęśliwe przypadki" w świetle Opatrzności i tak je przedstawili. John Bright w swej *Historii Izraela* tak mówi na temat przejścia Izraela przez morze: „Nie jesteśmy w stanie dorzucić cokolwiek do tego, co Biblia nam opowiada. Wydaje się, że Hebrajczycy podejmując ucieczkę zostali zamknięci między morzem a armią egipską i uratowali się, gdy wicher zepchnął wody do tyłu, pozwalając im na przejście (Wj 14, 21, 27). Ścigający Egipcjanie chwyceni przez powracające wody potonęli. Jeśli Izrael widział w tym rękę Bożą, historyk nie ma żadnych danych pozwalających na zaprzeczenie"[8]. Dodajmy na koniec, że interpretacja teologiczna takich wydarzeń jak obrona Jasnej Góry jest naszym własnym ludzkim domysłem, podczas gdy interpretacja teologiczna Biblii jest potwierdzona Bożym natchnieniem.

HISTORIA SAMSONA

Co do historii Samsona, to znów właśnie takie rzeczy, jak związek nadludzkiej siły tego bohatera z jego długimi włosami, czy za-

---

[8] J. Bright, *A History of Israel*, London 1962, 112.

bicie przez niego samego oślą szczęką tysiąca Filistynów wskazują na to, że historia ta jest opowiadaniem ludowym o charakterze heroiczno-legendarnym, trochę tak, jak góralskie podania o Janosiku. Przy całym swym elemencie legendarnym opowiadanie mówi jednak o działaniu Boga na rzecz swego ludu przez człowieka, o utracie mocy — w pewnym sensie nadprzyrodzonej — w wyniku sprzeniewierzenia się tego człowieka ślubom złożonym Bogu, i o odzyskaniu owej mocy przez oczyszczenie serca.

HISTORIA JUDYT I JONASZA

W Księdze Judyt występuje król asyryjski, który w rzeczywistości nie istniał i akcja rozgrywa się wokół miasta jakiego nie było, ponieważ dzieło jest czymś w rodzaju powieści czy noweli. Powieść i nowela — jak mówiliśmy — ma prawo do fikcji. Ta „fikcja", czyli świat stworzony przez autora nie jest wcale, jak o tym dobrze wiemy, przypadkowa. Ona też ma swoją funkcję. Autor za pomocą świata, który stwarza — owej „fikcji" — przekazuje swoją wiedzę, spostrzeżenia i idee. Księga Judyt została napisana dla „podniesienia serc" swego pokolenia: Bóg nie opuszcza nigdy swego ludu, o ile tylko nie ma w nim grzechu. Nadto, być może, książka została napisana w celach misyjnych. Chodziłoby o podanie poganom zasadniczych wiadomości o Izraelu i jego historii i przedstawienie Izraela jako ludu Bożego — księga czyni to bardzo zręcznie za pomocą przemówienia Achiora (Judyt 5, 5—21) [9]. Z podobnym rodzajem literackim — nowela — mamy do czynienia w Księdze Jonasza. Tutaj jedną z tez jest to, iż jest rzeczą daremną uciekać przed Słowem Pańskim, przed powołaniem przez Boga do misji, jaką On wyznacza. Powieściami czy nowelami są również księgi Tobiasz, Ester i Rut.

KUSZENIE JEZUSA

Jak z kolei spojrzeć na opowiadanie o kuszeniu Pana Jezusa, tak jak jest ono przedstawione w Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza? Przede wszystkim należy podkreślić, że dzieje Jezusa

---

[9] Jest rzeczą możliwą, że utwór nawiązuje do pewnych wydarzeń historycznych, ale traktuje je w sposób tak dowolny, nie liczący się wcale z epokami i rzeczywistym stanem rzeczy, sposób będący całkowicie na usługach własnej fabuły, że jedynym słusznym rozwiązaniem jest przyjęcie tej księgi nie za utwór historyczny, lecz powieść: „There appears to be a nucleus of fact behind the report in chs. 1—3; Holophernes (Orophernes) and Bagoas are names of Persian origin; bearers of these names are known to have taken part in a punitive expedition against Egypt under Artaxerxes III Ochus (359—338 B.C.). The rest or the story is invention... The book of Judith has been called a typical Hellenistic novel, which could have found its place in a collection of novels such as that made by Parthenius". P. Winter, w *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York 1962, 2, 1024.

przedstawione w Ewangeliach idą z zasady po linii tradycji historycznej. Niektóre jednak opowiadania mogą być próbą wyrażenia przez udramatyzowane sceny jakiejś rzeczywistości z nadprzyrodzonego wymiaru. Tak chyba jest właśnie tutaj. Za pomocą opowiadania o kuszeniu ewangeliści mówią o zwycięstwie Jezusa nad szatanem. Jezus na progu swej działalności zwycięża szatana. „Książę tego świata" nie będzie miał w nim żadnej części (por. J 14, 30). Jezus będzie służył samemu Bogu i jemu się tylko kłaniał (por. Mt 4, 10). Nadto wszystko rozgrywa się w scenerii pełnej aluzji do Starego Testamentu. Eliasz szedł ku Bożej górze Horeb czterdzieści dni i czterdzieści nocy, by tam ujrzeć Jahwe. Mojżesz przebywał z Bogiem tyleż dni i nocy na pustyni na górze Synaj. Mówiąc więc o poście Jezusa na pustyni, poście, który trwał czterdzieści dni i nocy, ewangeliści pokazują, że Jezus jest w tej samej linii, co Eliasz i Mojżesz, że jest, jak tamci, Mężem Bożym. Ale opis kuszenia nawiązuje jeszcze wyraźniej do historii Izraela na pustyni, do jego wędrówki do Ziemi Obiecanej. Jezus też jest na pustyni: czterdzieści dni jego pobytu odpowiada tutaj czterdziestu latom wędrówki Izraela. Jezus jednakże nie uległ pokusom i nie żądał chleba, lecz rzekł, że człowiek żyje nie tylko chlebem ale i Słowem Bożym i Słowo Boże było dlań ważniejsze. Jezus nie kusił Boga, jak kusili Go Izraelici na pustyni. Toteż przed Jezusem — sugerują ewangeliści — stanęła otworem Ziemia Obiecana w najwyższym sensie. W podobny sposób należy patrzeć na wiele wydarzeń z opisu dziecięctwa Jezusa.

TYSIĄCLETNIE KRÓLESTWO BOŻE

Wreszcie sprawa tysiącletniego królestwa z Apokalipsy św. Jana. Otóż rodzaj apokaliptyczny — istnieje wiele apokalips żydowskich — charakteryzuje się językiem i obrazami pełnymi symboliki. Apokaliptyka interesuje się czasami ostatecznymi, walką zła i dobra (często w postaci walki szatana i anioła), cierpieniem sprawiedliwych i ich triumfem ostatecznym. Według apokaliptyki historia rozwija się w kierunku coraz większego rozwoju zła i nieprawości, aby wreszcie — w momencie paroksyzmu zła — zakończyć się interwencją Bożą i triumfem sprawiedliwych. W tych ramach apokaliptyka daje szereg obrazów gigantycznych, przerażających, ogarniających całą historię, niebo i ziemię — w sumie „apokaliptycznych". W tym wszystkim nie należy szukać pełnej logiki wewnętrznej i nie wolno chwytać się szczegółów, gdyż apokaliptyka nie dba o logikę i pragnie wywrzeć wrażenie na czytelniku raczej przez obraz ogólny, całościowy, niż przez wykład logiczny i dokładny. Na obraz więc tysiącletniego królowania Chrystusa należy spojrzeć w takim właśnie świetle: jest to po prostu zasygnalizo-

wanie — w kosmicznej walce dobra i zła — triumfu Chrystusa i jego męczenników, ewentualnie triumfu tego Królestwa Chrystusowego, jakim jest Kościół[10]. Nie zapominajmy, że Apokalipsa św. Jana została napisana w latach pierwszych prześladowań Kościoła i z jednej strony wypowiadała skandal tego faktu, ale i jego niemal konieczność, a z drugiej wbijała na wszystkie sposoby w świadomość wszystkich chrześcijan prawdę, że Bóg jest Panem historii i że ci, którzy nie przyjmą znaku Bestii na swych czołach, którzy wytrwają wśród wszystkich gróźb i mąk, zatriumfują ostatecznie i zaśpiewają zwycięską pieśń w niebie, jak niegdyś śpiewał naród wybrany po przejściu Morza Czerwonego (por. Ap 15, 1—4)[11].

III. ZASTRZEŻENIA I ODPOWIEDZI

Takie więc byłoby rozwiązanie podanych trudności i droga, na której można rozwiązać wiele innych.

ZASTRZEŻENIA CO DO POWYŻSZYCH ROZWIĄZAŃ

Jednak ten sposób rozwiązywania trudności może wywołać uczucie zawodu i niepokoju. Wyjaśnienia te bowiem — powie ktoś — pozbywają się trudności kwestionując po kolei historyczność tekstów biblijnych. Podania z Księgi Rodzaju 1—11 osądza się jako dzieło wyobraźni, z historii patriarchów zrobiło się sagi, którymi włada *licentia poetica*, opisy wyjścia z Egiptu i zdobycia Ziemi Obiecanej przedstawia się też nie jako opowiadania historyczne, lecz epopeję pełną fantazji literackiej, historia Samsona została uznana za legendę, historia Judyty i Jonasza za czystą fikcję literacką, w kuszeniu Jezusa widzi się bardziej symbol niż fakt, wizjom Apokalipsy odmawia się proroczej wartości. Cóż więc pozostaje z Pisma Św.? Czy naprawdę konieczne jest uciekanie się do rodzajów literackich? Takie rozwiązywanie problemów Pisma Św. jest przecież pozbawieniem Ksiąg Świętych ich nadprzyrodzonego charakteru.

---

10 Por. o. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana* (Pismo Św. NT, 12), Poznań 1959, 265: „Stały element nadziei mesjańskich, zwłaszcza w apokaliptyce, to okres szczęśliwego panowania Mesjasza nad swoim ludem po pokonaniu wrogów, pojmowany często jako stadium pośrednie między eonem obecnym a ściśle eschatologicznym. Z idei korzysta Apokalipsa, by ukazać nowy aspekt Kościoła Chrystusowego w doczesności w postaci tysiącletniego królestwa". Temat ten porusza również autor w ekskursie, 322—324.

11 Na temat rodzaju apokaliptycznego patrz również ciekawe i rzeczowe uwagi ks. M. Wolniewicza w art. *Prawdziwa i fałszywa egzegeza na ambonie*, „Collectanea Theologica" 1967, 4, 112.

ODPOWIEDŹ

Taka ocena wyżej podanych wyjaśnień nie byłaby właściwym ich zrozumieniem. Po pierwsze rodzaje literackie trzeba koniecznie wziąć pod uwagę. Po to wykazywaliśmy ich istnienie w literaturze współczesnej i starożytnej, by pokazać, że pojęcie rodzaju literackiego jest związane nieuchronnie z każdym dziełem i że nie wolno przeoczyć tego i na terenie Biblii. Ktokolwiek by zaś chciał to pominąć, naraża się na zasadnicze nieporozumienia i na niezrozumienie Pisma Św. Każe mówić tekstom to, czego one nie mówią. Po drugie, interpretacja egzegezy przyjmującej rodzaje literackie nie jest zamachem na nadprzyrodzony charakter Pisma Św. i na jego wartość historyczną. Interpretacja ta po prostu przyjmuje fakt, że pewne myśli — w tym wypadku myśli religijne — mogą być przekazywane nie tylko w opowiadaniach ściśle historycznych, lecz za pomocą pewnej fabuły albo pewnych obrazów będących tworem pisarza lub przyjętych przez pisarza ze swego środowiska (np. opowiadanie o stworzeniu człowieka z mułu ziemi, czy też historia Judyty). Powiedzenie jednak w tym wypadku, że fabuła jest fikcyjna, nie znaczy wcale, że jest ona nieprawdziwa, lecz stwierdzeniem, że dzieło staje na innej płaszczyźnie niż historyczna lub ściśle historyczna. Przy tym fikcja literacka — zaznaczaliśmy to powyżej — nie odbiera absolutnie dziełu jego wartości. Pomyślmy np. o *Konradzie Wallenrodzie,* który jest fikcją literacką, a jednocześnie dziełem pełnym treści [12]. Nadto, dzieło to będąc fikcją literacką w stosunku do czasów krzyżackich, jest ważnym dokumentem swojej epoki — Polski spod zaborów. Toteż historyk patrzący z tego punktu widzenia na dzieło Mickiewicza, znajduje tam wiele materiału pierwszorzędnej wartości. Kleiner analizuje myśl poematu i jego stosunek do sytuacji, w jakiej powstał, na kilkudziesięciu stronach [13]. Określając więc to czy inne dzieło lub jednostkę literacką jako powieść czy obraz, egzegeza nie kwestionuje przez to

12 Na temat prawdziwości i nieprawdziwości dzieła zawierającgeo fikcję literacką R. Wellek i A. Warren, dz. cyt., 1963, 212n, piszą w następujący sposób: „Aristotle described poetry (that is, epic and drama) as nearer to philosophy than to history. The dictum seems to have permanent suggestiveness. There is factual truth, truth in specific detail or time and place — truth of history in the narrow sense. There is philosophic truth: conceptual, propositional, general. From the point of view of 'history', so defined, and philosophy, imaginative literature is ,fiction', a lie. The word 'fiction' still preserves this old Platonic charge against literature, to which Philip Sidney and Dr Johnson reply that literature never pretended to be real in that sense; and still preserving this vestgial remnant of deception, it can still irritate the earnest writer of novels, who knows well that fiction is less strange and more representive than truth".

13 Patrz J. Kleiner, *Mickiewicz,* Lublin 1948, 2/1, 61—128.

ich wartości, lecz stara się pokazać, na jakiej płaszczyźnie ta wartość się znajduje, na czym ona rzeczywiście w danym utworze polega. Zwróćmy uwagę — choć analogia w tym wypadku jest dość daleka — że sytuacje i wydarzenia przedstawione w przypowieściach Pana Jezusa, np. o marnotrawnym synu czy o perle, też wcale nie musiały mieć miejsca w rzeczywistości. Niezależnie czy coś takiego wydarzyło się czy nie, przypowieść zachowuje swą wartość i przekazuje nauczanie Pana Jezusa.

DALSZE ZASTRZEŻENIA I WYJAŚNIENIA CO DO PROBLEMU HISTORYCZNOŚCI

Ale — powiemy — być może, że przy takich opowiadaniach jak stworzenie pierwszego człowieka, historia Judyty czy nawet kuszenie Chrystusa wolno przyjąć, iż chodzi tu o obrazy, za pomocą których wyrażone są pewne prawdy i myśli. Czy jednak historia Abrahama lub Mojżesza może być bez znaczenia? Czy nasza wiara nie opiera się na historyczności owych osób i zasadniczych wydarzeń — właśnie tych nadprzyrodzonych — z ich życia? Oczywiście. I określając opowiadania o Abrahamie jako sagi czy też historię Wyjścia jako epopeję, egzegeta nie przekreśla ich wartości historycznej. Określenie jakiegoś utworu jako sagi czy epopei, jest sprecyzowaniem, obok formy, rodzaju historyczności i sposobu przekazywania wydarzeń. W takich dziełach będzie mianowicie chodziło o ogólną historyczność, czy też historyczność pewnych podstawowych elementów, a nie o ścisłą historyczność poszczególnych scen, a zwłaszcza szczegółów, i wydarzenia będą przekazywane w sposób dość swobodny. Zresztą w każdym wypadku stopień historyczności należy ustalić za pomocą badań. W odniesieniu do patriarchów i Mojżesza ogólna historyczność opiera się na mocnych podstawach [14]. Nawet, powyżej, mówiąc o odwiedzinach Boga u Abrahama, wyszliśmy poza historyczność ogólną. Choć zaznaczyliśmy, że opowiadanie to trudno byłoby przyjąć dosłownie, uznaliśmy, iż można je przyjąć jako epicki obraz rzeczywistego objawienia. Nawet taka historia Samsona, która została wyżej określona jako opowiadanie ludowe o charakterze heroiczno-legendarnym, oddaje doskonale, jak przyjmują egzegeci, sytuację, jaka istniała w epoce Sędziów na pograniczu izraelsko-filistyńskim: istnienie dość bliskich wzajemnych kontaktów między obydwiema społecznościami,

---

14 Omówienie problemu historyczności patriarchów czytelnik polski znajdzie w takich książkach, jak W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, 193—203; J. A. Thompson, *Biblia i archeologia*, Warszawa 1965, 17—41, i szczególnie szeroko w książce, A. Parrot, *Biblia i starożytny świat*, Warszawa 1968, 203—286.

sporadyczne kłótnie i utarczki, rola w tej sytuacji takich junaków jak Samson itd. [15]. Legenda nie musi być zaprzeczeniem historii, może być jej interpretacją.

SPECYFICZNOŚĆ BIBLIJNYCH RODZAJÓW LITERACKICH

Przy tym trzeba dodać, że określając dzieje patriarchów i historię Wyjścia jako sagi czy epopeje, dawałem tylko określenie orientacyjne, uproszczone, określenie pomagające do zrozumienia charakteru tych czy innych scen. Określenie pełne będzie bardziej skomplikowane. Rzeczywiście, takie pisma jak Księga Rodzaju, Wyjścia czy Jozue są w obecnej formie dziełem wyrobionego środowiska teologicznego i ukazują nam czy to dzieje patriarchów czy też historię wyjścia z Egiptu i podboju Ziemi Obiecanej w daleko posuniętej i głębokiej interpretacji teologicznej. Obok więc historii, wpatrujemy się w tych księgach w myśl religijną, nadprzyrodzoną i w interpretację faktów, jaką nam pisarz natchniony w związku z tą historią przekazał. Tę myśl także i tu, wyjaśniając opowiadanie o odwiedzinach Boga u Abrahama, o wyjściu Izraela z Egiptu, starałem się zasygnalizować. Jak więc widzimy uwzględnienie rodzajów literackich w Piśmie Św. nie przekreśla niczego. Wszystko pozostaje. Każde zdanie pozostaje dla nas Słowem Bożym i w odczytywaniu treści religijnej każde słowo bierzemy pod uwagę.

WIELKOŚĆ FORM BIBLIJNYCH

Jeżeli jednak miałby nas dziwić i żenować fakt, że do Pisma Św. weszły tak proste rodzaje literackie jak sagi, podania ludowe itd., to pamiętajmy, że najprostsze formy mogą posiadać swą wielkość i doskonałość. Homer stoi na progu greckiej literatury pisanej, jeszcze tchnie stylem oralnym, a jest wielki i nie tylko wielki, ale i większy od tak wykształconych literacko poetów jak Apoloniusz z Rodos. Zresztą zdajemy sobie dziś sprawę, że sztuka ludowa i prymitywna może być pełna dojrzałości i piękna. Malowidła sprzed dwudziestu tysięcy lat z grót Altamira i Lascaux nie są mniejszymi dziełami malarskimi, niż dzisiejsze wielkie dzieła.

---

[15] „Thus the historical significance of the Samson stories lies not in his defeat of Philistines, for this became necessary only in the later era of Samuel and Saul (I Sam 4—6; 13). It lies rather in its frank and colorful picture of life on the Philistine border in the period of the judges — wedding vestivities and procedure and relationships with women, village heroism in feats of muscular strength and witty repartee, alternate free communication and sporadic clashes between Israelites and Philistines. Here is extraordinarily instructive sociological material, of more value to the historian, it has been suggested, than a list of conquered cities on such a significant monument as the Moabite Stone". C. F. Kraft, w *The Interpreter's Dictionary of the Bible*... 4, 200.

Egipska sztuka z IV dynastii — pierwsza połowa trzeciego tysiąclecia przed Chr. — sztuka oparta na rygorystycznym i sztywnym kanonie i stanowiąca niemal pierwszy etap sztuki egipskiej, sięga szczytów doskonałości. Tak często jest i w Piśmie Św. Te proste formy potrafią z całym mistrzostwem wyrazić najgłębsze myśli. J. Bright, mówiąc o podaniach Księgi Rodzaju o patriarchach, wypowiada się w następujący sposób: „Heroiczne poematy, epopeja i saga, są to wszystko formy przekazywania historii. Być może w owym wieku i miejscu były one najlepszymi — o ile nie jedynymi — formami, jakie istniały. A z pewnością dla celów teologii Pięcioksiągu były dużo lepszymi formami, niżby mógł być kiedykolwiek nasz pedantyczny rodzaj historii" [16].

RODZAJE LITERACKIE I WIARA PROSTEGO CZŁOWIEKA

Rodzi się jednak dalsze pytanie. My dziś patrząc na Pismo Św. w świetle rodzajów literackich rozumiemy je właściwie. Czy z tego nie wynika, że poprzednie pokolenia chrześcijańskie mylnie rozumiały Pismo Św. i tak nadal nań patrzą pobożni prości ludzie? Mimo wszystko i na szczęście tak nie jest, przynajmniej co do spraw zasadniczych. Po pierwsze jeszcze do niedawna wiele problemów nie istniało w takiej postaci, w jakiej istnieje dziś, nie domagało się więc takiego sprecyzowania, jakie dziś jest konieczne. Nie istniał np. w takiej postaci problem powstania świata czy człowieka. Ludzkość nie posiadała żadnych danych co do epok geologicznych, powolnego rozwoju życia, ewolucji człowieka. Pozostawano więc przy najogólniejszych pojęciach i czytano pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju bez wdawania się w rozważania historyczno-literackie, wówczas na tym terenie, jeszcze nieaktualne. Podobnie w ubiegłych wiekach — czy nawet dziś w prostych środowiskach — nie istniał problem dokładności historycznej opowiadań o patriarchach czy wyjściu z Egiptu. Opowiadania biblijne przyjmowano w podobny sposób i z taką prostotą, z jaką Grecy w VIII w. przed Chr. słuchali z ust Homera pieśni o wojnie trojańskiej, a lud serbski pieśni o bitwie na Kosowym Polu. Dodajmy jednak, że Izraelici i chrześcijanie z ubiegłych wieków — jak i dziś prości ludzie — wiedzieli, że chodzi tu o Historię Świętą odczytywaną ze Świętych Ksiąg i chłonęli z ksiąg biblijnych przede wszystkim prawdy i pouczenia religijne. Mogli to tym bardziej czynić, że opowiadania biblijne czytane nawet w najprostszy sposób zawsze wyrażają i przekazują czytelnikowi prawdy w nich zawarte. W związku z tym wiara dzisiejszego wykształconego teologa, chrześcijanina z pierwszych wieków i „wieśniaczki bretońskiej" jest ta sama:

[16] J. Bright, dz. cyt. 68.

wszyscy wierzą, że Bóg jest stwórcą nieba i ziemi, że jest stwórcą człowieka, że powołał On Abrahama — naszego praojca według wiary, że zawarł z nim Przymierze i dał mu Obietnice.

Więc może wszystkie te rozprawy o rodzajach literackich nie mają sensu i po prostu należy czytać Pismo Św. w duchu wiary i z całą prostotą, bez męczenia się tymi wszystkimi historyczno-literackimi problemami? Nie, dziś nie jest to już możliwe, zwłaszcza dla inteligenta. Przy pogłębionych wiadomościach z geologii, astronomii, fizyki, paleontologii ludzkiej, archeologii, wiedzy o starożytnym Wschodzie trzeba precyzować także pojęcia biblijne, bo inaczej powstaje konflikt wiedzy i wiary. Jeżeli powiedziałem powyżej, że wiara wykształconego dzisiejszego teologa, chrześcijanina z pierwszych wieków i „wieśniaczki bretońskiej" odnośnie prawd wyrażonych w Piśmie Św. jest ta sama, to jednak istnieje różnica precyzji pojęć. „Wieśniaczka bretońska" pozostaje przy obrazowym czy też opowieściowym sformułowaniu i bez martwienia się jak opowiadania i obrazy biblijne pogodzić z tym co słyszała — jeśli w ogóle słyszała — o powstaniu ziemi i życia w ciągu miliardów lat, a teolog uświadamia sobie rodzaj księgi czy jednostki literackiej, którą czyta, sposób mówienia danego rodzaju, wydobywa i systematyzuje prawdy zawarte w tekście, usiłuje sprecyzować swoją wiarę w świetle danych nauki.

GŁOS KOŚCIOŁA

To, co mówiliśmy dotychczas, było oparte na rozważaniach czysto literackich i historycznych. Nie wspominaliśmy nic o stanowisku Kościoła. Po prostu dokonując przeglądu istniejących dzieł mogliśmy dostrzec istnienie różnych rodzajów literackich i ich specyfikę, oraz dojść do wniosku, że trzeba te elementy uwzględnić także na terenie Pisma Św. Ten wniosek jest jednak postulatem nie tylko literackich badań. Linię uwzględnienia rodzajów literackich w Piśmie Św. przyjął oficjalnie Kościół. Na ten temat i w takim duchu wypowiedział się Pius XII w biblijnej encyklice *Divino Afflante Spiritu* [17]. Linię tę potwierdził ostatni Sobór. Oto wyjątek z Konstytucji *o Objawieniu Bożym, Dei Verbum*, 12, w którym odnajdziemy zsumowane chyba wszystkie zasadnicze wytyczne:

„Ponieważ zaś Bóg w Piśmie Św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma Św. chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić.

---

17 Patrz Pius XII, Encyklika *O właściwym rozwoju studiów biblijnych*, przeł. ks. E. Dąbrowski, Warszawa 1946, 31—35.

Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również 'rodzaje literackie'.
Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego.
Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczajowe naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą".

ZAKOŃCZENIE

Dochodzimy do końca naszych uwag. W niniejszym artykule starałem się pokazać istnienie różnych rodzajów literackich w Piśmie Św. i ich właściwości. Pragnąłem w ten sposób dopomóc tym, którzy czytają Pismo, w wyrobieniu sobie wyczucia, któreby pozwoliło na szybką orientację co do charakteru czytanej księgi. Zdanie sobie sprawy z istnienia różnych rodzajów literackich w Piśmie Św. i uwzględnienie ich oznacza przezwyciężenie szeregu trudności biblijnych, jakie się nasuwają dzisiejszemu człowiekowi. W ten sposób dokonuje się bowiem sprecyzowanie wielu pojęć odnośnie sposobu mówienia natchnionych autorów i rozumiemy lepiej, czego nas Pismo Św. uczy, a czego nie uczy. Uwzględnianie rodzajów literackich może na początku być trudne, gdyż trzeba tu ukształtować nową mentalność, nowy sposób patrzenia, niemniej jest konieczne. Powstały pewne zagadnienia przyrodnicze, nastąpiło głębsze poznanie literackie Pisma Św., jego stosunku do literatur mu współczesnych, poznano lepiej historię tamtych czasów — wszystko to trzeba wziąć pod uwagę, niepodobna ignorować. Ci, którzy w imię „pobożności" nie chcą dostrzec sposobu mówienia Świętych Ksiąg, ci de facto nie chcą przyjąć Pisma Św. takim, jakim jest. Zresztą być może, że za ich niechętnym stosunkiem do zapoznania się z nowymi danymi, leży najprościej w świecie niechęć do podjęcia tego wysiłku, jaki byłby konieczny dla wyrobienia sobie nowego spojrzenia. Popatrzmy, jak często ludzie kwitują te czy inne formy sztuki niechętnym wzruszeniem ramion, bez jakiejkolwiek próby wniknięcia w dzieło. Może i tu jest właśnie tak? Niemniej musimy pamiętać, że, jak widzieliśmy z cytowanego tekstu Konstytucji Soborowej *Dei Verbum,* linię uwzględnie-

wszyscy wierzą, że Bóg jest stwórcą nieba i ziemi, że jest stwórcą człowieka, że powołał On Abrahama — naszego praojca według wiary, że zawarł z nim Przymierze i dał mu Obietnice.

Więc może wszystkie te rozprawy o rodzajach literackich nie mają sensu i po prostu należy czytać Pismo Św. w duchu wiary i z całą prostotą, bez męczenia się tymi wszystkimi historyczno-literackimi problemami? Nie, dziś nie jest to już możliwe, zwłaszcza dla inteligenta. Przy pogłębionych wiadomościach z geologii, astronomii, fizyki, paleontologii ludzkiej, archeologii, wiedzy o starożytnym Wschodzie trzeba precyzować także pojęcia biblijne, bo inaczej powstaje konflikt wiedzy i wiary. Jeżeli powiedziałem powyżej, że wiara wykształconego dzisiejszego teologa, chrześcijanina z pierwszych wieków i „wieśniaczki bretońskiej" odnośnie prawd wyrażonych w Piśmie Św. jest ta sama, to jednak istnieje różnica precyzji pojęć. „Wieśniaczka bretońska" pozostaje przy obrazowym czy też opowieściowym sformułowaniu i bez martwienia się jak opowiadania i obrazy biblijne pogodzić z tym co słyszała — jeśli w ogóle słyszała — o powstaniu ziemi i życia w ciągu miliardów lat, a teolog uświadamia sobie rodzaj księgi czy jednostki literackiej, którą czyta, sposób mówienia danego rodzaju, wydobywa i systematyzuje prawdy zawarte w tekście, usiłuje sprecyzować swoją wiarę w świetle danych nauki.

GŁOS KOŚCIOŁA

To, co mówiliśmy dotychczas, było oparte na rozważaniach czysto literackich i historycznych. Nie wspominaliśmy nic o stanowisku Kościoła. Po prostu dokonując przeglądu istniejących dzieł mogliśmy dostrzec istnienie różnych rodzajów literackich i ich specyfikę, oraz dojść do wniosku, że trzeba te elementy uwzględnić także na terenie Pisma Św. Ten wniosek jest jednak postulatem nie tylko literackich badań. Linię uwzględnienia rodzajów literackich w Piśmie Św. przyjął oficjalnie Kościół. Na ten temat i w takim duchu wypowiedział się Pius XII w biblijnej encyklice *Divino Afflante Spiritu* [17]. Linię tę potwierdził ostatni Sobór. Oto wyjątek z Konstytucji *o Objawieniu Bożym, Dei Verbum,* 12, w którym odnajdziemy zsumowane chyba wszystkie zasadnicze wytyczne:

„Ponieważ zaś Bóg w Piśmie Św. przemawiał przez ludzi, na sposób ludzki, komentator Pisma Św. chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić.

---

[17] Patrz Pius XII, Encyklika *O właściwym rozwoju studiów biblijnych,* przeł. ks. E. Dąbrowski, Warszawa 1946, 31—35.

Celem odszukania intencji hagiografów należy między innymi uwzględnić również 'rodzaje literackie'.
Całkiem inaczej bowiem ujmuje się i wyraża prawdę w tekstach historycznych rozmaitego typu, czy prorockich, czy w poetyckich, czy innego rodzaju literackiego.
Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie używano. By zdobyć właściwe zrozumienie tego, co święty autor chciał na piśmie wyrazić, trzeba zwrócić należytą uwagę tak na owe zwyczajowe naturalne sposoby myślenia, mówienia i opowiadania, przyjęte w czasach hagiografa, jak i na sposoby, które zwykło się było stosować w owej epoce przy wzajemnym obcowaniu ludzi ze sobą".

ZAKOŃCZENIE

Dochodzimy do końca naszych uwag. W niniejszym artykule starałem się pokazać istnienie różnych rodzajów literackich w Piśmie Św. i ich właściwości. Pragnąłem w ten sposób dopomóc tym, którzy czytają Pismo, w wyrobieniu sobie wyczucia, któreby pozwoliło na szybką orientację co do charakteru czytanej księgi. Zdanie sobie sprawy z istnienia różnych rodzajów literackich w Piśmie Św. i uwzględnienie ich oznacza przezwyciężenie szeregu trudności biblijnych, jakie się nasuwają dzisiejszemu człowiekowi. W ten sposób dokonuje się bowiem sprecyzowanie wielu pojęć odnośnie sposobu mówienia natchnionych autorów i rozumiemy lepiej, czego nas Pismo Św. uczy, a czego nie uczy. Uwzględnianie rodzajów literackich może na początku być trudne, gdyż trzeba tu ukształtować nową mentalność, nowy sposób patrzenia, niemniej jest konieczne. Powstały pewne zagadnienia przyrodnicze, nastąpiło głębsze poznanie literackie Pisma Św., jego stosunku do literatur mu współczesnych, poznano lepiej historię tamtych czasów — wszystko to trzeba wziąć pod uwagę, niepodobna ignorować. Ci, którzy w imię „pobożności" nie chcą dostrzec sposobu mówienia Świętych Ksiąg, ci de facto nie chcą przyjąć Pisma Św. takim, jakim jest. Zresztą być może, że za ich niechętnym stosunkiem do zapoznania się z nowymi danymi, leży najprościej w świecie niechęć do podjęcia tego wysiłku, jaki byłby konieczny dla wyrobienia sobie nowego spojrzenia. Popatrzmy, jak często ludzie kwitują te czy inne formy sztuki niechętnym wzruszeniem ramion, bez jakiejkolwiek próby wniknięcia w dzieło. Może i tu jest właśnie tak? Niemniej musimy pamiętać, że, jak widzieliśmy z cytowanego tekstu Konstytucji Soborowej *Dei Verbum*, linię uwzględnie-

nia rodzajów literackich i patrzenia w ich świetle na Biblię przyjął i polecił sam Kościół.

Być może — powtarzam — że pierwsze kroki zdążające do czytania Pisma Św. z uwzględnieniem rodzajów literackich są trudne, ale wysiłek warto podjąć, bo nagrodą jest lepsze rozumienie Słowa Bożego. Jeżeli na początku, przy pierwszych „wtajemniczeniach" i lekturach jesteśmy zdezorientowani i nie wiemy co jest prawdą nauczaną w danym tekście, a co jest „tym rodzajem", nie zniechęcajmy się. Próbujmy brać pod uwagę rodzaje pomagając sobie czy to powyższymi uwagami, czy też innymi pracami na ten temat. W pewnym momencie uchwycimy właściwe spojrzenie i wtedy wszystko zacznie układać się harmonijnie w jedną całość, a każdy obraz, każde zdanie będzie brzmiało treścią teologiczną, „prawdą, którą Bóg dla naszego zbawienia zechciał w Piśmie Św. złożyć" [18], gdyż od tego momentu będziemy patrzyli na każdą księgę i każde zdanie we właściwym świetle — w świetle sposobu, w jaki Bóg przez tę księgę przemawia — i będziemy odczytywali w Piśmie Św. tylko to, co On rzeczywiście chce nam powiedzieć [19].

Ks. Janusz Frankowski

---

[18] *Dei Verbum* 11.

[19] Wiele dalszych danych oświetlających poruszoną tu tematykę znajdzie czytelnik w takich pracach, jak ks. M. Peter, *Dyskusja nad rodzajami literackimi w Biblii ze szczególnym uwzględnieniem historiografii Starego Testamentu*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań 1964, 187—198; ks. A. Cholewiński i ks. B. Mokrzycki, *Nabożeństwa biblijne*, Kraków, 1968, 9—22; P. Schoonenberg, *To co ludzkie w mowie Bożej*, „Znak" 152 (II 1967), 226—239 (cały ten numer poświęcony Konstytucji *O Objawieniu Bożym* jest niezwykle ciekawy z punktu widzenia biblijnego); ks. J. Kudasiewicz, *Stary Testament w świetle współczesnej krytyki (uwagi na marginesie „Opowieści biblijnych"* Z. Kosidowskiego), „Znak" 136 (X 1965), 1235—1319; tenże, *Ewangelie na nowo odczytane*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 133—193; ks. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961; V. O'Keefe, *O właściwe zrozumienie Ewangelii*, „Znak" 125 (XI 1964) 1308—1328; J. A. Fitzmyer, *Nowa Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej*, „Znak" 125, 1399—1404 (w tymże numerze na s. 1328—1332 znajduje się wybór tekstów tej Instrukcji); P. Grelot, *Słowo Boże a człowiek dzisiejszy*, w: ks. E. Dąbrowski, *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, Poznań 1967, 329—433. Zsumowanie bardzo rzeczowe, jasne i krótkie zasadniczych wiadomości o Piśmie Św. od strony rodzajów literackich znajdzie czytelnik w art. ks. M. Wolniewicza, *Boża rzeczywistość w języku ludzi*, „Przewodnik Katolicki" 29 IX 1968.

W ramach teorii literatury jednym z najnowszych polskich opracowań rodzajów literackich jest cytowany III tom *Wstępu do nauki o literaturze*, S. Skwarczyńskiej (jest to dopiero pierwsza część mówiąca o rodzajach). Nadto zasygnalizujemy, że ukazuje się u nas od 1958 roku półrocznik pt. „Zagadnienia rodzajów literackich".

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

O KOŚCIELE — SPOKOJNIE

Fala książek „soborowych" należy już do przeszłości, mamy natomiast coraz liczniejsze pozycje usiłujące podsumować posoborowy „czas niepokoju". Książka, którą tu omawiamy [1], nie jest wybrana na chybił-trafił: autor, kanonik François Houtart, dyrektor Instytutu Badań Socjoreligijnych w Louvain, redaktor znanego czasopisma międzynarodowego „Social Compass", ma szczególne kwalifikacje, które pozwalają mu snuć refleksje w oparciu o szeroki zespół naukowo ustalonych faktów. Houtart jest wybitnym znawcą zagadnień Ameryki Łacińskiej i wieloletnim współpracownikiem tamtejszej Konferencji Episkopatu. Ma ponadto liczne i systematyczne kontakty w Afryce i w Azji, gdzie obecnie prowadzi zakrojone na szeroką skalę badania obejmujące Cejlon i część Indii. Już w czasie Soboru był jednym z rzeczników problematyki Trzeciego Świata, wywarł też znaczny wpływ na prace ostatniego Kongresu Apostolstwa Świeckich, gdzie tak dużo uwagi poświęcono zagadnieniom rozwoju i sprawiedliwości międzynarodowej. Warto zaznaczyć także, że jako uczony socjolog Houtart był także kilkakrotnie w Związku Radzieckim i w naszym kraju.

Pracując naukowo i organizacyjnie ks. Houtart nigdy nie przestał być duszpasterzem; studenci lowańscy, zwłaszcza z krajów Ameryki Łacińskiej, znają go nie tylko jako wykładowcę i przyjaciela troszczącego się o ich potrzeby, lecz także jako kapłana, przewodnika modlitwy liturgicznej i człowieka, w którego życiu Bóg i bliźni nie konkurują ze sobą. Znając autora otwiera się książkę z tym większym zainteresowaniem: jest ona jak list, w którym czyta się także między wierszami.

Godzina jedenasta to książka odważna i zarazem jakoś rozsądna, wyważona, spokojna. Autor sądzi, że pora jest późna: godzina jedenasta, kiedy po raz ostatni Pan wzywa. Ale jednak jeszcze nie godzina sądu. Ton przyjęty przez autora świadczy, że nie ocenia on dzisiejszej sytuacji Kościoła w kategoriach eschatologicznych, a ponadto, że pragnie wytrwać w swej trudnej roli pośrednika, budowniczego pomostów — chce

---

[1] François Houtart, *The Eleventh Hour. Explosion of a Church.* Edited by Mary Anne Chouteau. Sheed and Ward, New York. Książka powstała w oparciu o wykłady wygłoszone przez Houtarta w USA (1966) i w Louvain (1967).

nadal przyczyniać się do porozumienia między ludźmi o bardziej radykalnej orientacji i tymi, co nie widzą konieczności ani możliwości daleko idących zmian.

Zasadniczy temat książki to Kościół przyszłości. Jego zarysy widzi autor już w Kościele dzisiejszym, ale jeszcze są one mgliste. Pragnie je więc naszkicować mocniejszymi liniami, tak aby mogły stanowić wytyczne działania. Bardzo trudno te rozważania streszczać, bo w wielkiej mierze są one już streszczeniem, podsumowaniem rzeczy już znanych. Element nowości pojawia się we wnioskach, w zestawieniu omawianych faktów i tendencji.

Już sam szkielet książki jest godny uwagi, wskazuje bowiem na etapy refleksji nad sytuacją Kościoła, etapy, których należy przestrzegać, aby osiągnąć odpowiedzialne i wartościowe konkluzje. Houtart rozpoczyna od soborowej definicji Kościoła, omawia racje i cele jego istnienia, odróżniając cele „zewnętrzne" („Chrystus w świecie") oraz „wewnętrzne" („wspólnota wierzących"). W oparciu o te rozważania, w rozdziale następnym autor podejmuje klasyczne pytanie „epoki niepokoju": czy Kościół jako instytucja zanika, czy też wchodzi na drogę przemian? Tu znajdują miejsce zagadnienia dawnej i nowej roli kapłana i parafii oraz stosunku do innych grup i struktur pozakościelnych. Bardzo ważny rozdział poświęcony jest szczegółowym rozważaniom nad przebiegiem i znaczeniem różnych wewnętrznych funkcji w Kościele. Tu mamy kwestię norm, autorytetu, kanałów informacji i komunikacji w Kościele. Rozdział ten w wielu punktach wyprzedza postulaty sformułowane później przez kardynała Suenensa.

Dwie ostatnie partie książki poświęcone są centralnemu problemowi „instytucjonalizacji przemian", czyli jak i jakich dokonać zmian, by Kościół stał się instytucją zdolną do ustawicznej autoreformy.

A oto kilka znamiennych spostrzeżeń i tez Houtarta, zebranych poniekąd z całej książki, na której kartach te zagadnienia wciąż wracają.

1. O KRYZYSIE

Niemal wszystkie rewolucje sprowokowane były przez zaistniały w danej kulturze rozdźwięk pomiędzy nowymi wartościami a dawnymi instytucjami. Wielu badaczy uważa, że na obecnym etapie — etapie przejścia od przed- do posoborowego Kościoła — Kościół katolicki znajduje się w sytuacji pre-rewolucyjnej. Nowe wartości uczestnictwa, wolności i osobistej odpowiedzialności, za którymi opowiadają się dokumenty Vaticanum II, spotykają się z oporem struktur wewnątrzkościelnych, które siłą czasu i tradycji stały się sztywne. Wielu stawia sobie pytanie, czy te wartości mogą stać się udziałem instytucjonalnego Kościoła na tyle prędko, by można było uniknąć kryzysu, otwartej rewo-

lucji względnie cichej dezercji. Adaptacja instytucjonalnego Kościoła stała się jeszcze trudniejsza z powodu szybkich zmian społecznych, jakim ulega całe społeczeństwo, a także — skoro świat jest terenem działalności chrześcijańskiej — również i sam Kościół.

Jak już wspomnieliśmy, w dokumentach soborowych widzi Houtart nowe ujęcie celów i racji istnienia Kościoła. Jego zdaniem ma to ogromne znaczenie praktyczne: „wszelkie decyzje instytucji dotyczące jej definicji i celów mają kluczowe znaczenie, ponieważ tego rodzaju modyfikacje z reguły pociągają za sobą cały szereg przemian, czasem nie przewidzianych, ale mimo to normalnych, naturalnych w danej sytuacji".

„Gdy instytucja rewiduje swą definicję i formułuje na nowo swe zadania, z czasem podda ona rewizji także swą organizację, choć może początkowo nie leżało to w planie. Tak właśnie dzieje się dziś w Kościele. Rewizja dokonana przez Sobór jest tak daleko idąca, że żaden z aspektów organizacji Kościoła nie obejdzie się bez głębokiej reformy. Oczywiście nie jest to wygodna sytuacja, zwłaszcza, że Sobór dokonał rewizji pewnych tylko ról i instytucji, pozostawiając epoce posoborowej trud zdania sobie sprawy z konsekwencji tych decyzji".

Na przykład położenie nacisku na ideę Kościoła-Ludu Bożego oznacza, w dalszej konsekwencji, bardziej funkcjonalne pojmowanie roli hierarchii w Kościele, co zresztą już występuje w *Lumen Gentium*: hierarchia jest dla ludu, jest czymś służebnym. W dokumentach soborowych pewne ważne wartości otrzymują uprzywilejowane miejsce — członkowie Kościoła nie są „poddanymi" kościelnej organizacji, lecz raczej stanowią samą rzeczywistość Kościoła. W przeciwieństwie do niektórych innych komentatorów, Houtart nie przeakcentowuje jednostronnie wizji Kościoła-Ludu Bożego. Podejmuje na przykład także myśl o Kościele-Sakramencie, Znaku ścisłego zjednoczenia z Bogiem i jedności całej ludzkości. Z tej wizji płynie impuls dla szerszego pojmowania odpowiedzialności Kościoła; dotyczy ona nie tylko chrześcijan, lecz wszystkich ludzi. Intuicje tego rodzaju nie mogą pozostać bez wpływu na praktyczną organizację Kościoła, na funkcjonowanie jego władzy i cały styl postępowania. Gdyby wziąć naprawdę na serio pewne soborowe principia, efekty byłyby naprawdę rewolucyjne i przekroczyłyby oczekiwania i żądania wielu niecierpliwych reformatorów.

Na razie zmiany w Kościele przebiegają powoli, niemniej i one budzą już niepokój i negatywne reakcje pewnego odłamu hierarchii i wiernych. Kościoły niektórych regionów jak dotąd uniknęły poważniejszych kryzysów i konfrontacji, inne doświadczają większych trudności, związanych z szybkim zerwaniem z autorytatywną organizacją i zamkniętym systemem myślenia. Byłoby jednak złudzeniem sądzić — twierdzi Houtart — że doszliśmy już, czy dochodzimy do kresu zmian w Kościele.

Jesteśmy dopiero u początku drogi, choć już podnoszą się głosy, że pora skończyć z zamętem, pora wrócić do tradycyjnych sformułowań i metod. Charakterystyczna dla pierwszego okresu reakcji odmowa liczenia się z faktami stanowi poważne niebezpieczeństwo. Problemy, z którymi Kościół musi się dziś porać, nie ograniczają się do spraw reorganizacji czy pewnych modyfikacji struktury. Mamy do czynienia z głębokimi przemianami kulturalnymi obejmującymi całą ludzkość. W toku tych przemian sama wiara jako taka musi znaleźć nowe sformułowania. Odwoływanie się do wierności wobec dawnych, często niezrozumiałych lub źle rozumianych sformułowań, nie jest wyjściem. Wiara jest kwestionowana. Jest też zagrożona — ale bynajmniej nie tylko ze strony rewizjonistów, „poszukiwaczy nowych sformułowań". Najgroźniejsze niebezpieczeństwo stanowi „nieodpowiedzialne postępowanie na dwóch ekstremach. Wywołują je teologowie, gdy nie liczą się ze wspólnotą wiernych, i władze kościelne, gdy usiłują powstrzymać rozwój myśli w Kościele i uniemożliwiają konieczne zmiany struktur".

Zmiany wizji świata i interpretacji Objawienia wprowadzają niepokój w umysły wiernych, nie wyłączając duchowieństwa. Dezorientacja może prowadzić do zwątpienia i zobojętnienia. Zwierzchnicy kościelni stają więc wobec pokusy, by zareagować po staremu, uspokoić owe „wątpliwości" wypróbowanymi sposobami. Lecz wybierając tę drogę muszą odrzucić całe dzisiejsze poszukiwanie wiary, muszą odmówić swego w nim udziału.

Każde społeczeństwo, a więc i Kościół, rozwija się poprzez dialektyczny proces: instytucjonalizacja (ustalanie i usztywnianie modeli postępowania) równoważona jest walką o zmiany. Oba elementy są konieczne i oba są warunkiem postępu. W obu też przejawia się wola Stwórcy w stosunku do człowieka i Kościoła.

Z psychologicznego punktu widzenia zawsze będą jednak występować postawy skrajne: pewni ludzie skłonni będą niemal wyłącznie brać pod uwagę instytucjonalny aspekt Kościoła, ponieważ wydaje im się, że tak jest „bezpieczniej". W pewnym sensie cała tradycyjna formacja duchownych i chrześcijan w ogóle zmierzała w tym kierunku. Sądzono i wpajano przekonanie, że dla zachowania wartości zbawczych chrześcijaństwa należy przede wszystkim „konserwować" to, co Kościół posiada, unikając inicjatywy i eksperymentów z obawy przed ryzykiem. Powodowani lękiem ludzie tego typu będą zdecydowani nawet na drastyczne kroki w ramach sprzeciwu wobec zmian w Kościele. Na drugim biegunie musimy postawić progresistów, którzy pragną zniszczyć wszelkie instytucje, anarchistów, wiecznych rewolucjonistów, dla których stan rewolucji jest celem sam w sobie.

Wachlarz postaw zawartych między tymi dwoma ekstremami to interesujący problem dla psychologa. Studium typów skrajnych odsłoniłoby zapewne wiele istniejących między nimi analogii. Przekonali-

byśmy się także, że postawy tego rodzaju występują nie tylko w Kościołach. W sumie: sposób w jaki ludzie reagują na zjawiska społeczne wiąże się zarówno z naturą życia społecznego jak i z indywidualnymi choć często typowymi skłonnościami i problemami. Te normalne skądinąd reakcje nasilają się w okresach szybkich przemian społecznych, a tym samym wzrasta też napięcie między celami i zadaniami instytucji a jej organizacją, oraz między ludźmi reprezentującymi konserwatywne i progresywne typy osobowości.

Konflikt powstaje wtedy, gdy napięcie to staje się tak wielkie, że instytucja nie jest w stanie zasymilować zmian bez rewizji swych struktur. Konflikty zaczynają ujawniać się w miarę jak wzrasta nacisk w kierunku takich zmian. Ostatnim krokiem jest zwykle wystąpienie jakiejś grupy, która w sposób zbiorowy da do zrozumienia, że w społeczeństwie istnieje niezadowolenie i sprzeciw wobec panującego porządku. Obserwujemy wtedy z kolei procesy prowadzące do „wyrównania", względnie nowego ustalenia stosunków między protestującą grupą a instytucją. Wynik ich nie zawsze bywa pozytywny. Instytucja może wybrać drogę sankcji eliminujących protestującą grupę czy jednostkę. Przykładem takich rozwiązań jest ekskomunika, zakaz publikacji, względnie stworzenie warunków, w których protestujący sami instytucję porzucą. Bardziej humanitarna droga to neutralizacja protestu poprzez swoiste uznanie okazywane jego uczestnikom i próby takiego związania ich z instytucją, by mieli okazję do wyładowania energii i ambicji w sposób nie naruszający status quo: tak to robi się z kogoś prałata, aby siedział cicho. (Ale oczywiście nie wszyscy prałaci byli kiedyś początkującymi reformatorami). Istnieje jednak i wyjście pozytywne: Instytucja może zaakceptować proponowane zmiany. Sobór dał takie świadectwo światu. Okazało się, że Kościół Katolicki jest w stanie podjąć śmiałą odnowę od wewnątrz, że pragnie nie tylko przebudować fasadę, lecz gotów jest przeprowadzić rewizję hierarchii wartości, jakimi kieruje się w swym działaniu.

2. NORMY I WARTOŚCI

W każdej instytucji musi obowiązywać pewien system norm, które nadają jej charakter — instytucja nie może istnieć bez norm. W Kościele normą podstawową jest Ewangelia, dobra nowina Jezusa Chrystusa. Organizacja Kościoła i jego działanie muszą być z nią porównywane i osądzone w jej świetle. Ilekroć Kościół zbyt silnie wiązał się i utożsamiał z określoną kulturą czy systemem społecznym, zawsze jedyną drogą reformy był powrót do Ewangelii jako do źródła. Wychodząc z tego oczywistego założenia, Houtart przypomina rzecz także pozornie oczywistą, jak zresztą większość punktów jego rachunku sumienia w obliczu „godziny jedenastej": celem Kościoła nie jest budowa

czy utrzymywanie takiej czy innej formy instytucjonalnej, jaką przybrał przez wieki, lecz łączenie ludzi z Bogiem, troska o to, by dzieci Boże stawały się Ludem Bożym. Forma tego oddziaływania Kościoła może się zmieniać i musi wciąż być przystosowywana do potrzeb i szans epoki. Ewangelia się nie zmienia lecz rozwija się nasze jej rozumienie. Nowe doświadczenia ludzkości mogą się przyczynić do nowego podejścia do Objawienia, a stąd będą się rodzić w Kościele nowe intuicje wiary. Tak być musi, skoro Kościół w istocie jest trwającym wiecznie, żywym spotkaniem-dialogiem między Bogiem i ludźmi.

Obok Ewangelii istnieją też w Kościele inne normy, które rozwinęły się i stały się konieczne w miarę, jak Kościół rozrósł się i tym samym utracił pierwotną prostotę. Normy te regulują sposoby postępowania w różnych okolicznościach i są skodyfikowane w prawie kanonicznym, konstytucjach zgromadzeń zakonnych itp. Przepisy tego rodzaju określają na przykład funkcjonowanie i granice władzy kościelnej, dotyczą spraw rekrutacji i sposobu życia duchowieństwa, precyzują tryb postępowania przy zawarciu małżeństwa itp. Wbrew różnym tendencjom anarchistycznym autor podkreśla z naciskiem, że tego rodzaju normy są także konieczne aby grupa mogła istnieć, a ich kodyfikacja w większych grupach także jest zjawiskiem nieuniknionym. Zasadniczym złem, z którym należy walczyć, nie jest sama kodyfikacja lecz s a k r a l i z a c j a przepisów, charakterystyczna dla mentalności uformowanej w tradycji legalistycznej. Taka mentalność występuje szczególnie często w krajach kultury łacińskiej. Lecz ma tam ona swoją przeciwwagę, ponieważ — przynajmniej w pewnych krajach łacińskich — norma nie jest czymś, czego należy bezwzględnie przestrzegać, lecz raczej wyznacza cel, ideał do którego powinniśmy koniecznie dążyć. Gdy taki łaciński legalistyczny, sztywny kodeks przenosi się do krajów, gdzie „prawo jest prawem" — interpretacja zaczyna być całkiem odmienna. Istnieje powiedzenie, że w Kościele panuje podział pracy: Włosi ustanawiają przepisy prawne, a Irlandczycy i Amerykanie ich przestrzegają. Tyle Houtart. Na marginesie nasuwa się tu pytanie, jak przedstawia się sytuacja w tym zakresie na naszym terenie: jak scharakteryzowalibyśmy mentalność słowiańską czy polską, gdy chodzi o stosunek do prawa?

Zagadnienie reformy prawa kanonicznego — a także, zaznaczmy to, reformy teologii moralnej i jej nauczania — prowadzi nas z powrotem do fundamentalnego problemu, który poruszyliśmy już omawiając poglądy Houtarta w sprawie kryzysu w Kościele: jak zinstytucjonalizować impulsy wiodące ku reformie? Autor zdaje sobie sprawę z psychologicznych i społeczno-organizacyjnych problemów wywoływanych przez sprzeczności między niezreformowanym prawem kościelnym a świadomością religijną i etyczną chrześcijan, wyciągających wnioski ze swych ludzkich doświadczeń i z lekcji soborowych.

Obecny stan Kościoła można określić jako stan pogłębiającej się anomii, czyli dezorientacji charakterystycznej dla grupy znajdującej się w położeniu przejściowym, pozbawionej pewności co do obowiązujących norm. Zjawisko anomii występuje na przykład wśród imigrantów, którzy przez pewien czas nie wiedzą, jakich norm przestrzegać: czy tych, które obowiązywały w starym kraju, czy nowych, typowych dla środowiska w którym się obecnie znaleźli. Sytuacja getta może stan anomii przedłużyć o całe pokolenia. Anomię obserwuje się także obecnie wśród młodzieży — wielu młodych odrzuca wartości cenne dla starszego społeczeństwa, a jednocześnie nie dochodzi jeszcze do tego, by stworzyć własną, jako tako konsekwentną, hierarchię wartości.

Stan anomii jest męczący i trudny. Nie powinien przedłużać się ponad miarę, także w Kościele jego skutki są ujemne. Trzeba jednak unikać pokusy łatwego rozwiązania, jakim byłoby pośpieszne przyjęcie nowego sztywnego kodeksu, który by obowiązywał aż do następnej reformy. Także odwoływanie się do posłuszeństwa i sztuczne absolutyzowanie norm oczywiście względnych nie jest rozwiązaniem konstruktywnym. Tu dochodzimy do zasadniczego sformułowania charakteryzującego stanowisko Houtarta w trwającej w Kościele dyskusji: Kościół musi posiadać i egzekwować pewien zespół ogólnych norm prawnych i etycznych, niezbędnych dla zachowania jedności Kościoła i jego identyczności, ale zarazem możliwość zmian i różnorodność musi być także na stałe wbudowana w struktury Kościoła, tak aby gdy zaistnieje potrzeba dalszych zmian — a zaistnieje na pewno — dotychczasowe przepisy nie musiały być łamane. Przed Soborem łamanie prawa było właściwie jedyną drogą prowadzącą do jego zmiany. Niemal jedynym dostępnym środkiem i metodą zmieniania status quo było stworzenie grupy gotowej otwarcie ignorować obowiązujące reguły. Tak było w ruchu liturgicznym, w apostolstwie świeckim, w toku prób wiodących do bardziej zespołowych metod pracy duszpasterskiej itd. Dziś podobna sytuacja występuje w innych dziedzinach. Houtart ubolewa nad faktem, że zagadnienia kontroli poczęć i celibatu kapłanów nie były dyskutowane na Soborze.

Proces zmieniania prawa poprzez łamanie go prowadzi nieraz do cynizmu. Najsilniej buntują się przeciw takiemu stanowi rzeczy młodzi, wartościowi idealiści, którzy, jak to się mówi, „nie znają życia". Instytucja złożona z istot rozumnych powinna znaleźć inne rozwiązanie, bardziej wychowawcze, wiodące ku instytucjonalizacji zmiany jako takiej. Tu znów uwaga na marginesie: wydaje się, że autor nie docenia tu subtelności wypracowanego przez wieki ustroju prawnego Kościoła. W ustroju tym istniały jednak szanse zarówno rozwoju jak i „pokojowej" reformy różnych przepisów. Może sprawiedliwiej byłoby powiedzieć, że możliwości te: 1° istotnie harmonizowały bardziej z mentalnością „łacińską" niż „anglosaską" czy „germańską" (cudzysłowy z tej racji,

że nie chodzi tu o geografię, lecz raczej o psychologię); 2° w praktyce nie korzystano z możliwości reformowania prawa, albo korzystała z nich jednostronnie kościelna elita władzy, zainteresowana w utrzymywaniu status quo: rozwijano prawo-hamulec zmian, a nie prawo-narzędzie wolności; 3° odwieczne mechanizmy postępu prawnego mogły funkcjonować nieźle w społeczeństwie względnie statycznym, nie zdawały jednak egzaminu w obliczu gwałtownych przemian, nowych horyzontów, pytań bez precedensu. A z takimi właśnie zagadnieniami mamy obecnie coraz częściej do czynienia.

3. REFORMA DUSZPASTERSTWA I LITURGII

W tych kwestiach postulaty Houtarta, niekiedy wyraźnie kontrowersyjne, opierają się głównie na spostrzeżeniach dotyczących trybu życia w nowoczesnych miastach. Specjalizacja występuje tu w bardzo szerokim zakresie, liczne ośrodki centralne służą zaspokajaniu różnorodnych potrzeb. Mieszkańcy gotowi są pokonać pewien dystans terytorialny w poszukiwaniu usług o odpowiadającej im jakości. Zanikają też stosunki terytorialno-sąsiedzkie, a miejsce ich zajmują grupy z wyboru, związane specyficznymi celami, zainteresowaniami i potrzebami. W tych warunkach, zdaniem Houtarta, wspólnota chrześcijańska przyszłości będzie realizować się na wielu płaszczyznach, wierni zaś będą korzystać z usług wielu specjalistycznych instytucji. Gdy chodzi o kierownictwo, należy spodziewać się dalszego rozwoju partycypacji „zwykłych" członków Kościoła, którzy już dziś domagają się często prawa głosu w sprawach jak dotąd zastrzeżonych hierarchii. Zasadniczym zadaniem Kościoła, jego parafii i diecezji pozostanie wyrażanie wiary, ale służąca temu celowi symbolika ulegać będzie zmianom, będzie zależna od wielu aktualnych czynników kulturalnych.

WIELOPŁASZCZYZNOWOŚĆ WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Można by wyliczyć cały szereg płaszczyzn, na których chrześcijańska wspólnota powinna dochodzić do głosu, w różnych formach i na różne sposoby. Dla uproszczenia autor ogranicza się do trzech poziomów: omawia mianowicie zagadnienia małej grupy, zgromadzenia (typu zgromadzenia niedzielnego) oraz powszechnej wspólnoty. Każdy z tych poziomów ma swoją niezastąpioną rolę w przeżywaniu i realizowaniu chrześcijaństwa. W małej grupie istnieją i dojrzewają stosunki międzyosobowe i więź uczuciowa. Nie jest prawdą, że takie grupy obecnie zanikają czy tracą znaczenie. Nastąpiła natomiast zmiana innego rodzaju: podłożem takich grup nie jest już wyłącznie więź sąsiedzka czy rodzinna. Coraz częściej powstają one na drodze wyboru i skupiają ludzi

należących do określonych kategorii zawodowych czy innych. Małe grupy powstają także w celach religijnych. Houtart jest zarazem ich obrońcą i krytykiem. Jego stanowisko może dać wiele do myślenia. Z jednej strony podkreśla on, że dla wielu chrześcijan życie małej grupy nie jest pełne, jeśli brak w nim elementu wspólnej modlitwy, liturgii będącej także wyrazem więzi łączącej grupę. W Kościele katolickim potrzeba ta doprowadziła do prób przenoszenia niektórych cech małej grupy na poziom zgromadzenia — prób na ogół nie uwieńczonych powodzeniem. Zdaniem Houtarta należy bronić się przed pokusą identyfikowania małej grupy ze wspólnotą eucharystyczną. Kult w kontekście małej grupy nie powinien mieć charakteru regularnego, stałego, nie powinien zastępować uczestnictwa w cotygodniowej, publicznej i otwartej liturgii zgromadzenia. Grupy mogą być pomocne w przygotowaniu i przeprowadzeniu liturgii zgromadzenia, są właściwie praktycznie coraz bardziej niezbędne jako jej zaplecze, ale nie mogą przywłaszczać sobie liturgii zgromadzenia i podporządkowywać jej swoim pragnieniom i potrzebom. Zgromadzenie stanowi krok na drodze ku szerszej, bardziej uniwersalnej wspólnocie. Dla wielu ludzi może być wręcz jedynym doświadczenie takiej wspólnoty. Z tej racji na poziomie zgromadzenia liturgia powinna zawsze mieć charakter otwarty, nie ograniczony do jednej kategorii wiernych. Powinna ona być zorientowana ku powszechnej wspólnocie wierzących, a poprzez nią ku wspólnocie ogólnoludzkiej.

Prorocza funkcja Kościoła wobec całej ludzkości zakłada aktualizacje wspólnoty chrześcijańskiej także na poziomie światowym. Mogą one przybierać różne formy. Powszechność Kościoła wyraża się m. in. w istnieniu ogólnoświatowych instytucji i organizacji chrześcijańskich świadczących o religijnych wartościach. Idąc po tej linii Światowa Rada Kościołów odgrywa dużą rolę zwłaszcza w zakresie zagadnień społecznych. Szersza wspólnota chrześcijańska aktualizuje się także przez różne spotkania, w których uczestniczą chrześcijanie z całego świata. Także osoba papieża może tę wspólnotę symbolizować.

PARAFIA

Jak w świetle tych rozważań przedstawia się rola parafii? Zdaniem Houtarta, parafia jako wszechstronna i niemal samowystarczalna jednostka duszpasterska straciła już rację bytu. Planowanie duszpasterskie powinno obejmować miasto jako całość, jego właściwym terenem jest diecezja względnie dekanat. Chodzi tu bowiem o koordynację działalności szeregu specjalistycznych organizacji i instytucji, takich jak różne ośrodki życia zakonnego, ruchy i grupy kultywujące życie wewnętrzne, ośrodki informacji, organizacje zajmujące się katechezą, 'pomocą spo-

łeczną, wydawnictwami itp. Autor przeciwny jest podejmowanym niekiedy próbom ponownego skupienia tych wszystkich funkcji w jednej instytucji. Są one bowiem sprzeczne z obowiązującą dziś zasadą specjalizacji. Co więc pozostanie do zrobienia w parafii? Trzeba rozstać się z myślą, że parafia dzisiejsza mogłaby pozostać czy stać się na nowo „naturalną" wspólnotą, w której duszpasterz zna wszystkie swe owieczki i może lub powinien zaspokoić wszystkie ich religijne potrzeby. Niemniej — jak już wynika z poprzednich rozważań — parafia jest bardzo ważna, ponieważ to tu właśnie, na poziomie zgromadzenia, aktualizuje się wspólnota eucharystyczna. W społeczeństwie zurbanizowanym liturgia jako taka ma coraz poważniejszą rolę w tworzeniu świadomości wspólnoty chrześcijańskiej, ponieważ miasto i jego świat ruchliwy i dynamiczny nie dają odpowiedniego gruntu dla wspólnoty naturalnej (z wyjątkiem małych grup). Liturgia parafialna musi więc wyglądać tak, aby każdy z obecnych poczuł się cząstką eucharystycznej wspólnoty niezależnie od tego, czy zna już innych współuczestników i czy ich kiedykolwiek jeszcze w życiu zobaczy. Aktualizacja wspólnoty eucharystycznej nie ma na celu ucieczki od świata, po to, by spędzić godzinę w jakiejś ezoterycznej czy sztucznej wspólnocie. Msza nie jest nawiasem w naszym życiu. Homilia ma uświadomić wszystkim jeszcze raz ten związek z życiem — nie ma odnowy liturgicznej w oderwaniu od zadań chrześcijan w świecie.

Jakie ma być ludzkie, socjologiczne podłoże wspólnoty eucharystycznej? Jak już wspomnieliśmy, autor przeciwny jest identyfikacji wspólnoty eucharystycznej z grupą — nie mamy w zgromadzeniu eucharystycznym ani organizacji, ani trwałej więzi międzyosobowej. Zgromadzenie eucharystyczne stanowi zbiorowość skupioną wokół celu, jakim jest służba Boża. Zakłada to aktywność, czynne uczestnictwo tu i teraz, a także poczucie braterstwa, nie opierającego się na osobistej przyjaźni i nie prowadzącego do niej. Niemniej jest to braterstwo konkretne, a jego sprawdzianem jest nasza postawa wobec problemów i spraw ogólnoludzkich i nasza postawa wobec nieznajomych. Istnieje życzliwość, która, będąc bez reszty chrześcijańską, bynajmniej nie wymaga przekształcania wszelkich kontaktów międzyludzkich w stosunki typu „ja-ty". Liturgia na poziomie zgromadzenia „parafialnego" z nią właśnie szczególnie się wiąże. W niej konsekrowana jest „ludzkość", podczas gdy materią kultu w małych grupach jest raczej przyjaźń lub zbliżone do niej koleżeństwo. Mała grupa również może być od czasu do czasu kontekstem liturgii eucharystycznej. W tych wypadkach akcentuje się inne elementy niż w liturgii zgromadzenia — wyraźniej występuje na przykład motyw wspólnego posiłku, co ma duże znaczenie dla pełni przeżywania sensu Eucharystii. Houtart sądzi jednak, że dla Eucharystii normalnym jest kontekst „parafialny", przy czym parafii nie należy pojmować terenowo. W społeczeństwie nowoczesnym skład

zgromadzenia coraz mniej będzie ograniczony względami geograficznymi, element wyboru będzie coraz silniejszy. Ale i „parafia z wyboru" ma być od strony liturgicznej nacechowana otwartością, przygotowana na przyjęcie uczestników kultu, którzy po raz pierwszy się na nim znajdą. Zdaniem autora można to pogodzić z posiadaniem własnego profilu, wyznaczonego szeregiem czynników, jakie ujawnić może m. in. analiza socjologiczna danego ośrodka miejskiego i funkcji jakie pełni on w większym organizmie (miasto i okolica). Przykładem może być kościół położony w sąsiedztwie dworca, lotniska, zespołu szpitali, terenów rozrywkowych itp.

Ciekawie ustawia Houtart zagadnienie miejsca, gdzie kult ma być sprawowany. Małe grupy nie potrzebują specjalnych lokali: na tym poziomie liturgia powinna być jak najbliższa codziennego życia, dom rodzinny czy inne miejsce gdzie ludzie spotykają się w gronie przyjaciół stanowi dla niej odpowiednią oprawę. Podobnie wspólnota uniwersalna na ogół nie wymaga trwałego zaplecza dla swych aktualizacji. Tylko wyjątkowo, jak np. w miejscach pielgrzymkowych, gdzie stale powtarzają się takie spotkania, budowa specjalnych obiektów sakralnych może być czasem uzasadniona. Natomiast na poziomie zgromadzenia parafialnego budynek kościelny nadal jest czymś bardzo potrzebnym i zarazem jest wciąż aktualnym symbolem naszego stosunku do transcendencji. Ale oczywiście nie symbolem jedynym czy bezwzględnie niezastąpionym. Wszystko co w sposób czytelny jest znakiem Kościoła posiada ten symboliczny wymiar. Odnowa symbolizmu na poziomie zgromadzenia jest bardzo ważnym zadaniem, niestety autor nie rozwija szerzej tego tematu.

Rozróżnienie poziomów czy płaszczyzn realizacji wspólnoty chrześcijańskiej jest posunięciem bardzo pożytecznym. Wydaje się też, że Houtart bardzo trafnie ujmuje ich specyfikę, jakkolwiek z konieczności czyni to bardzo pobieżnie. Jak wskazuje doświadczenie duszpasterskie czy katechetyczne, próby wykształcenia parafii czy zgromadzenia niedzielnego w „grupę" rzeczywiście prowadzą na ogół do zniechęcenia i rezygnacji, bo rzecz jest jawnie niemożliwa. Aktywizacja zgromadzenia na szczeblu parafialnym musi iść inną drogą. Nasuwa się jednak pytanie, czy teza Houtarta, iż „normalnym" kontekstem liturgii Eucharystycznej musi być parafia, jest rzeczywiście t e o l o g i c z n i e uzasadniona? W *Godzinie jedenastej* dochodzi tu do głosu wyłącznie argumentacja socjologiczna. W ewentualnej dyskusji należałoby także szerzej uwzględnić bardzo ważną sprawę motywacji udziału w liturgii eucharystycznej i pedagogiki w tym zakresie. Wrócilibyśmy wtedy inną, nową drogą do klasycznego już w ruchu ekumenicznym pytania, czy udział w liturgii eucharystycznej jest konsekracją istniejącej między uczestnikami jed-

ności, czy też jest raczej wyrazem pragnienia takiej jedności i prośbą, aby Bóg zechciał ją w nas urzeczywistnić?

Reasumując trzeba stwierdzić, że choć pozornie „łatwa" i pełna oczywistości, książka Houtarta nasuwa wiele refleksji i powinna się znaleźć w rękach jak największej liczby duszpasterzy.

Halina Bortnowska

PORA ZAUFANIA

Kapituła prowincji paryskiej powzięła decyzję o zamknięciu klasztoru karmelitów w Lille, na północy Francji. Zamieszanie spowodowane tym zarządzeniem ukazało, że nie chodzi tu tylko o sprawy zakonu. Karmelici z Lille utrzymywali bliski kontakt ze świeckimi i dzięki ich interwencji decyzja Kapituły została wycofana. Wydarzenie to jest charakterystyczne dla wielu spraw dzisiejszego Kościoła i warto przyjrzeć mu się dokładniej *.

Jeszcze trzy lata temu klasztor karmelitów w Lille powoli i spokojnie umierał ze starości. Zakonnicy odprawiali msze, głosili kazania dla nielicznych wiernych i pozostawali w swoim skupieniu dalecy i nieznani. Początek zmiany, to przybycie trzech młodych ojców, którzy na polecenie Prowincjała mieli przywrócić życie w klasztorze. Tomasz, Jan-Baptysta i Paskal z zadania wywiązali się dobrze, aż za dobrze, jak na wymagania niektórych członków paryskiej Kapituły, którzy orzekli, że działalność młodych karmelitów jest sprzeczna z ich powołaniem. Karmel jest zakonem modlitwy i chociaż papież Innocenty już w XIII wieku nadał mu regułę zakonu apostolskiego, głównym nurtem tego apostolstwa pozostawało kaznodziejstwo i modlitwa. Od trzech lat klasztor jest szeroko otwarty. Przychodzą ci, którzy przeszli już wszystkie odnowy liturgiczne i ci, co nie byli w żadnym kościele, chrześcijanie i niechrześcijanie. W Lille są specjalne ośrodki duszpasterskie, dlaczego te dwieście osób, które są tu prawie codziennie, wybrało właśnie klasztor karmelitów? Może świeccy mają takie powołania, mówią, że odnaleźli tu „religię odartą z naleciałości, płomienną". Może tak tworzy się nowy model zakonu, który głębokie życie zdoła przekazać ludziom. Dobrowolna samotność staje się luksusem.

Świadectwo karmelitów z Lille nie polega na „ukazywaniu się dwie godziny dziennie, podczas modlitwy chóralnej", starają się każdemu według jego potrzeb uprzystępnić karmelicką drogę. Rodziny, młodzi i zakonnicy wspólnie studiują Biblię, codziennie łączą się w liturgii.

---

* „Informations Catholiques Internationales", 15. V. 1969.

Dążenie Karmelu, by w prosty sposób dojść najgłębiej, dotychczas było zarezerwowane dla nielicznych. Dziś celem i warunkiem religii każdego z wiernych jest widzenie obecności Chrystusa-Boga.

Od czasu Soboru wiele się mówi o miejscu świeckich w Kościele. Nie ma jeszcze, na szczęście, schematu, który by im to miejsce wyznaczał. Inaczej jest z karmelitami: skupienie — warunek modlitwy, mają oni osiągnąć przez zamknięty system ascezy. Wypadki w Lille tę regułę burzyły, dlatego przełożeni z niepokojem pytają: zgoda, to co się tam dzieje nie jest złe, ale dokąd prowadzi?

W życiu, gdy nadejdzie to czego się nie przewidziało, to czego nie da się przewidzieć, stajemy wolni, została nam dana szansa zaufania.

Po tygodniu spotkań, próśb i telegramów, decyzję Kapituły cofnięto, karmelici pozostali ze świeckimi. Zaufano?

A. O.

SOMMAIRE

SPIS TREŚCI

Adam Vetulani: ŚREDNIOWIECZNY KOŚCIÓŁ POLSKI W ZASIĘGU ŁACIŃSKIEJ KULTURY PRAWNICZEJ

Ks. bp Walenty Wójcik: KOŚCIELNE USTAWODAWSTWO PARTYKULARNE W POLSCE PRZEDROZBIOROWEJ NA TLE POWSZECHNEGO PRAWODAWSTWA KOŚCIELNEGO

Ks. Bolesław Kumor: KOŚCIELNE STOWARZYSZENIA ŚWIECKIE NA ZIEMIACH POLSKICH W OKRESIE PRZEDROZBIOROWYM

Ks. Józef Majka: KOŚCIELNA DZIAŁALNOŚĆ DOBROCZYNNA W POLSCE W XIX I PIERWSZEJ POŁOWIE XX W.

Bp Wincenty Urban: AKCJA MISYJNA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Ks. Czesław Kamiński: DUSZPASTERSTWO NA EMIGRACJI

CZĘŚĆ II: KOŚCIÓŁ A NAUKA I SZTUKA

Stefan Swieżawski: FILOZOFIA W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ

Aleksander Birkenmajer: OSIĄGNIĘCIA DUCHOWIEŃSTWA POLSKIEGO W ZAKRESIE NAUK MATEMATYCZNYCH I PRZYRODNICZYCH

Ks. Hieronim Wyczawski: POLSKIE ARCHIWA KOŚCIELNE

Tadeusz Milewski: ROLA KOŚCIOŁA W ROZWOJU POLSKIEGO JĘZYKA LITERACKIEGO

Jerzy Starnawski: NURT KATOLICKI W POLSKIEJ LITERATURZE

Julian Lewański: OBLICZE TEATRU RELIGIJNEGO W DAWNEJ POLSCE

Ks. Hieronim Feicht: DZIEJE POLSKIEJ MUZYKI RELIGIJNEJ

Piotr Bohdziewicz: DZIEJE SZTUKI KOŚCIELNEJ W OKRESIE 966—1966 R.

Władysław Tatarkiewicz: POLSKA ARCHITEKTURA W DOBIE ODRODZENIA

Dariusz Kaczmarzyk: RZEŹBA RELIGIJNA W POLSCE W LATACH 1500—1830

CZĘŚĆ III: KOŚCIÓŁ W RAMACH SPOŁECZEŃSTWA

Andrzej WOJTKOWSKI: Z DZIEJÓW SZKOLNICTWA KATOLICKIEGO DLA ŚWIECKICH

Józef Kostrzewski: WPŁYW CHRZEŚCIJAŃSTWA NA KULTURĘ I OBYCZAJE W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ

Ks. Teofil Chodzidło: KOŚCIÓŁ I KULTURA LUDOWA

Witold Sawicki: UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ORGANIZACJI I ADMINISTRACJI PAŃSTWA POLSKIEGO

Czesław Strzeszewski: KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE WOBEC ZAGADNIEŃ SPOŁECZNO-GOSPODARCZYCH

Kazimierz Tymieniecki: SPRAWY POLSKO-KRZYŻACKIE W ŚWIETLE TEORII POLITYCZNO-PRAWNYCH OKRESU ŚREDNIOWIECZNEGO

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Cena zł 15.—

W POPRZEDNICH NUMERACH „ZNAKU"

ZNAK

MIESIĘCZNIK